

PARA EL ESTUDIO DEL
FLOS SANCTORUM RENACENTISTA (I).
LA CONFORMACIÓN DE UN GÉNERO¹

José Aragüés Aldaz
Universidad de Zaragoza

I. «ESCRIPURA SANTA»

Pues si te deleytan los hechos maravillosos e por la mayor parte fingidos de los esforçados cavalleros que, puestos en las batallas, no supieron bolver las espaldas, lee en este libro y verás los triunfos muy gloriosos de los apóstoles [...]. Si sientes tu corazón inclinado a la lección de los que en este mundo se amaron, e por guardarse la fe se offrescieron de su voluntad a la muerte, hazte familiar a este libro, y verás que en tal manera el amor dulce de Jesuchristo ocupó el corazón de las santas vírgines, que muchas dellas a los doze y treze años perdieron con alegre voluntad esta vida temporal por guardar su fe y virginidad al esposo celestial. Si los acaescimientos diversos de la fortuna que sobre muchos vinieron te comueven unas vezes a sentimiento de piedad, otras te despiertan a alegría, y en esto parece que tu ánima rescibe recreación, ocúpate en esta escriptura santa, en la qual no hallarás historia en que no concurran estas dos cosas.

¹ Tuve ocasión de ocuparme de la trayectoria global de los legendarios castellanos —de la Edad Media al siglo XVIII— en un trabajo relativamente reciente (Aragüés Aldaz, 2000). En cualquier caso, los datos allí ofrecidos deben completarse —y corregirse, en más de un caso— a la luz de estas páginas, ante todo en lo

En 1516, en las prensas zaragozanas de Jorge Cocci, veía la luz la primera edición de lo que aquí conoceremos como «*Flos Sanctorum Renacentista*». Allí, y en las líneas recién transcritas, su anónimo prologoista había de resumir la doble voluntad con la que aquel infolio reivindicaba su «espacio» en el panorama de las letras contemporáneas. Esa jugosa *Epístola prohemial* que inauguraba el texto anunciaba, en efecto, la inequívoca oposición del legendario castellano a cuantos «trata-dos vanos y seglares» ocupaban el ingenio y el tiempo de los lectores de aquella primavera humanista. En ese juego de competencias, nada podía ser más eficaz que el anuncio de la presencia en la obra de los mismos temas que habían hechos suyos los libros profanos: la proposición «a lo divino» de aquellos motivos y argumentos que la «escritura santa» aspiraba ahora —casi a partes iguales— a emular y a desterrar. La sola enunciación de esa triple galería de asuntos «literarios» (los «hechos maravillosos de los esforçados cavalleros», la «lición de los que en este mundo se amaron», los «acaescimientos diversos de la fortuna») constituye acaso el más lúcido resumen de las que eran las direcciones esenciales de la escritura «fingida» en aquel momento auroral. Y algo suficientemente próximo a esa escritura —y convenientemente alejado de la misma— es lo que asomaba por las páginas de cualquier legendario, ofreciendo una alternativa algo menos arriesgada a aquella lícita «recreación del ánimo» que el prologoista del *Flos Sanctorum* sentía como el mejor fruto del ejercicio de la lectura².

que respecta a la filiación entre las manifestaciones medievales del género y las renacentistas, y a la relación entre los legendarios catalanes y portugueses y los propios textos castellanos. Por lo demás, el presente trabajo se concibe como una mera introducción para al análisis específico del «*Flos Sanctorum Renacentista*» —la obra atribuida a Gonzalo de Ocaña y Pedro de la Vega—, abordado en una segunda entrega, que se publicará en *Criticón* (Aragüés Aldaz, en preparación), en la que, obviamente, se detallan todas aquellas noticias al respecto de esa obra que aquí sólo podían ser insinuadas. La elaboración de ambos estudios, por último, se ha beneficiado de los fondos del Proyecto de Investigación «Coordinación para la Edición de la Hagiografía Castellana» y de la generosidad y amistad de su director, Fernando Baños Vallejo.

² *Flos Sanctorum Renacentista* (1516), «Epístola prohemial», s.f. Por supuesto, la oposición entre el legendario y las lecturas profanas constituye un lugar común en nuestras letras renacentistas. Para el papel de esa oposición en la conversión de San Ignacio de Loyola, ver Leturia, 1928 y 1941. Pero es también evidente que existe una cierta ósmosis entre la literatura hagiográfica y esos libros de ficción. De ella son testigo los contenidos hagiográfico-caballerescos de un curioso ma-

A esa vocación literaria debe mucho, sin duda, el creciente éxito de la obra en los ámbitos seculares, el desbordamiento, quién sabe desde qué momento, de aquel primitivo espíritu religioso que vio nacer la obra, mucho tiempo atrás, en algún *scriptorium* monacal. Al menos cinco códices cuatrocentistas custodian —tiempo habrá de matizar hasta qué punto— las primeras versiones de ese mismo texto que, ahora actualizado, ofrecían al lector las prensas de Jorge Cocci, inaugurando su fecundo periplo editorial en la España del Quinientos. Un texto inaugurado, en esa versión impresa, por una cumplida *Vida de Cristo*, tejida sobre las fechas esenciales del calendario eclesiástico, y culminado, en una segunda sección independiente, por un copioso elenco de vidas de santos (de nuevo expuestas *per circulum anni*, y basadas, de modo prioritario, en la *Legenda aurea* de Vorágine).

Todo un abismo separa la oferta «laica» de la impresión de Cocci y la consideración del texto como lectura propia de los «varones religiosos», apta para la soledad de la celda o para el ámbito público del refectorio. Un uso del libro todavía vigente para el anónimo autor de esa *Epístola prohemial* de 1516 —aunque convenientemente desplazado a un segundo plano por la inequívoca voluntad «editorial» de sus preliminares—, y sin duda mucho más próximo a lo que hubo de ser el destino estricto del texto en sus primeras manifestaciones manuscritas. El *Flos Sanctorum* zaragozano no dudaba, en efecto, en apelar a los «establecimientos del tercero concilio que se celebró en la ciudad de Toledo» (y, afinando un poco más, a la «distinción quarenta y quatro del decreto») para recordar el carácter obligatorio de la «lección» en el tiempo que a los religiosos les «es concedido para dar al cuerpo su necesario mantenimiento». Una lección que, ahora, de acuerdo con el uso («esta costumbre loable en nuestra orden, y en las otras

nuscrito castellano, el escurialense h-I-13 (Maier y Spaccarelli, 1982), como lo es el desarrollo de una «narrativa caballeresca a lo divino» en nuestro Siglo de Oro (estudiada en la actualidad por Emma Herrán, de la Universidad de Oviedo). El inicio de la *Epístola Prohemial* de 1516 remite a ese juego de filiaciones, como lo hace, a un propósito bien diverso, el anteproyecto, también anónimo, de otro legendario renacentista: la *Leyenda de los santos*. En este último, y al hilo del tópico del *miles christianus*, es la Pasión de Cristo la que se ubica al frente («sobre la cabeza») del libro, «a manera de una yllustre, soberana y maravillosa cimera de toda virtud. Y dévese poner en la mano diestra del que la leyere como una pujante, venturosa, magnánima y siempre vencedora seña real de los cavalleros de Dios» (*Leyenda de los santos*, 1520, s.f.).

bien ordenadas»), reservaba un lugar esencial a la escritura hagiográfica: «e de aquí ha sucedido [...] que entre las otras lecciones que se leen a los religiosos quando están assentados a la mesa, se leen las vidas de los sanctos, y las historias de los padres passados, en el mesmo día en que en la Yglesia se celebra su fiesta». Es justamente esa disposición de la obra —ese demorado discurrir de sus páginas por las fechas esenciales del calendario eclesiástico— la que arroja una luz definitiva sobre el destino de ese tipo de compilaciones en la vida monástica de la tardía Edad Media, sobre su primitiva función como complemento de aquellas brevísimas noticias que, sobre el «santo del día», ofrecían las lecturas dedicadas a la celebración del santoral en la Misa y, ante todo, en la Liturgia de las Horas: el leccionario, el calendario, el martirologio o el breviario. La distancia entre estos últimos libros —estrictamente litúrgicos— y los legendarios castellanos se mostraba con toda nitidez desde el empleo en este último de la lengua romance, anunciando su carácter subsidiario —paralitúrgico, si así se quiere— en el *ordo librorum* de cualquier biblioteca monacal³.

Pero seguramente es en esos mismos matices —en su lengua y en su condición de lectura privada— donde se hallaba ya enunciada aquella paulatina salida de nuestro *Flos Sanctorum* de los muros de la Orden. Ya a fines del siglo xv, la reina Isabel encargó a los hermanos jerónimos de Guadalupe la copia de un santoral «de muy buena letra» y, de hecho, a una demanda similar —si no a aquélla— corresponde uno de los cinco testimonios manuscritos a los que más arriba aludía: un rico códice custodiado en la biblioteca de San Lorenzo del Escorial, dedicado a los Reyes Católicos y adornado, en sus primeros folios, con las armas de esa misma casa real. El itinerario regio del legendario no pasa de ser, sin embargo, una etapa más en la copiosa llegada de versiones de la misma obra —y de otras similares— a las bibliotecas públicas y privadas del Quinientos. Una explosión de copias y edi-

³ El uso en la liturgia no pudo ser jamás la función de los legendarios castellanos. Tampoco esa función es propia de todos los legendarios latinos. Tan sólo algunos ejemplares —aquellos que dividen convenientemente cada *Vita* en varias *lectiones*— parecen destinados claramente a ese propósito (ver Phillipart, 1977, pp. 22-23). La propia *Legenda aurea* de Vorágine fue quizá concebida como instrumento para el uso de predicadores. Para las lecturas estrictamente litúrgicas, ver Mortimort, 1992. Añádase, para el caso español, Fernández Cantón, 1993.

ciones de la que aquella impresión zaragozana de 1516 puede considerarse, con igual justicia, motor y resultado⁴.

II. DE LA EDAD MEDIA AL RENACIMIENTO: EL DOBLE CAMINO DEL LEGENDARIO

1. *Compilación A y Flos Sanctorum renacentista*

Y es el caso que, todavía hoy, apenas sabemos nada sobre la génesis y la propia autoría de un texto rodeado, desde esa misma *Epístola prohemial*, de numerosas sombras e incertidumbres. De todas ellas, no es la menor la clarificación definitiva del juego de relaciones que el infolio mantiene con el resto de los representantes del género, es decir, con el conjunto de los legendarios romances, medievales y renacentistas (e incluso, por qué no, con los postridentinos).

De hecho, la escritura de esa «historia de los legendarios castellanos» —desde el siglo XIV, pongamos por caso, hasta mediados del siglo XVIII— es tarea que requiere un esfuerzo colectivo, y estas páginas apenas aspiran a dibujar los trazos esenciales del confuso laberinto de textos por el que camina aquella obra constantemente reeditada desde 1516, que aquí nos atrevimos a llamar —y tiempo habrá de anotar las razones que invitaban a la adopción de un título tan poco específico— «*Flos Sanctorum Renacentista*». Dedicado a la mera presentación de ese contexto «genérico», este estudio habrá de quedarse, así pues, en los umbrales de un verdadero análisis de aquel legendario, de una discusión sobre los complejos problemas de génesis y autoría del texto reservados, necesariamente, para una segunda entrega. Por ahora, bastará con apuntar que, a despecho del notable proceso de adición y recreación de sus contenidos, la obra mantiene algunas constantes muy evidentes a lo largo del siglo, desde aquella impresión zaragozana de 1516 hasta la última conocida, la debida a las prensas sevillanas de Francisco Díaz, en 1580. Todas esas ediciones —unas quince, a tenor de los ejemplares conservados— reflejan, efectiva-

⁴ Al propósito de esa petición de la reina Isabel, ver Sainz de Robles, 1973, pp. 188-189. Y para las citas del *Flos Sanctorum* en la documentación renacentista sobre el libro, ver Aragüés Aldaz, 2000, pp. 336-337.

mente, una indudable conciencia de continuidad, y de singularidad frente al resto de los legendarios contemporáneos —en especial, frente a una *Leyenda de los santos* también basada en la *Legenda aurea* de Vorágine y sobre la que enseguida habrá que volver. Una voluntad de distanciamiento, de «diferencia», rastreable también, a la inversa, en todos aquellos legendarios postridentinos —el *Flos Sanctorum* de Villegas o el texto homónimo de Ribadeneyra— ajenos ya por completo al influjo de Vorágine, y nacidos para desterrar de nuestras letras justamente la obra que aquí nos ocupa.

Harto más compleja es, por lo demás, la filiación del *Flos Sanctorum Renacentista* con algunos precedentes medievales, aunque aquí el camino esté, afortunadamente, algo más transitado. Gracias a un esclarecedor estudio de Thompson y Walsh, sabemos, por ejemplo, que los manuscritos castellanos de los siglos xiv y xv que transmiten la materia de la *Legenda aurea* pueden adscribirse a dos tradiciones diversas, allí denominadas «Compilación A» (o *Gran flos sanctorum*) y «Compilación B», representadas, cada una de ellas, por cinco manuscritos: en el caso de la primera, los códices de la Biblioteca Nacional (en adelante, B.N.) 780, 12688 y 12689, y los escurialenses (Esc) Esc h-III-22 y Esc h-II-18, todos ellos del siglo xv; y, en el de la segunda, los manuscritos 8 y 9 de la Biblioteca Menéndez Pelayo (B.M.P.), 419 de la Fundación Lázaro Galdiano (L.G.) y Esc K-II-12 (de nuevo cuatrocentistas, con la excepción del primero de los citados, quizá de fines del siglo xiv). Dos series a las que habría que sumar un sexto testimonio de la Compilación B (el manuscrito dieciochesco custodiado en la B.N. con la signatura 5548) y al menos tres códices más de clasificación harto compleja y ubicados por Thompson y Walsh al margen de ambas tradiciones: el B.N. 10252 (del siglo xiv), el Esc h-I-13 (de finales de esa centuria, o principios del xv, y testigo de una curiosa ósmosis entre los contenidos hagiográficos y los caballerescos) y el algo más tardío, y ciertamente desatendido, B.N. 7098 (del siglo xvi)⁵. Sorprende, por otra parte, la ausencia

⁵ Ver Thompson-Walsh, 1986-1987. No me detendré aquí en la descripción de los citados manuscritos. Al respecto, ver Romero Tobar, 1985, Gómez Redondo, 2001, Baños Vallejo, 1989, 2002, y 2003, pp. 102-106 (con una excelente puesta al día bibliográfica acerca de estudios y ediciones parciales). Para un más detallado análisis de los contenidos y características codicológicas de esos manuscritos, es imprescindible la consulta de las entradas correspondientes en *PhiloBiblon* (www.sunsite.berkeley.edu/PhiloBiblon). Thompson y Walsh ofrecían, en su estu-

en ese trabajo de Thompson y Walsh de cualquier alusión al código Esc M-II-6, manejado por ambos para un trabajo algo anterior: en cualquier caso, la lectura de los pasajes transcritos por estos dos últimos autores y por algún otro crítico interesado en la cuestión, sumada a la revisión personal de algunos de sus contenidos, muestran una sorprendente proximidad de ese manuscrito a los testimonios aducidos de la Compilación B y aconsejan, según se advertirá algo más abajo, su estudio conjunto⁶.

En ese mismo trabajo de Thompson y Walsh, además, se afirmaba la relación que la primera de esas series —la Compilación A o *Gran Flos Sanctorum*— manifestaba justamente con el texto que nos ocupa. Un simple cotejo entre los contenidos de uno de esos códices —el B.N. 12688— y la edición de 1521 —la manejada por estos dos estudiosos— les bastaba, en efecto, para mostrar la evidente deuda que la tradición impresa de la obra adquiría con la citada compilación medieval. Estos autores, es cierto, podrían haber acudido, con mayor justicia, al ejemplar zaragozano de 1516 con el que abríamos estas páginas —mucho más cercano, en sus contenidos y en su lengua, a aquellas versiones manuscritas— o, por qué no, a cualquier otro de los testimonios de la Compilación A que, quizá con la excepción del B.N. 12689, manifiestan, según pienso, una mayor proximidad al texto se-

do citado, una tabla de correspondencias entre los materiales hagiográficos de las copias de la Compilación A. Por otra parte, en la segunda entrega de este trabajo se ofrecerá un cuadro detallado de los contenidos y disposición de los materiales en esa misma Compilación y en las ediciones del *Flos Sanctorum Renacentista*, que abarque, además, los abundantes materiales cristológicos (ahora adelantado en el cuadro 3, que acompaña a estas páginas). Un excelente listado alfabético de vidas de santos (con la mención de su presencia en los testimonios que nos ocupan y en obras de otra índole) prepara en estos momentos Jane Connolly. Por lo demás, tan sólo contamos con una edición íntegra de un legendario medieval (la del B.M.P. 8, debida a Baños Vallejo y Uría Maqua, de 2000), a la que habrá que sumar la del B.N. 780, preparada por Joel Dykstra (y cuya versión previa he podido consultar gracias a la amabilidad de su autor). Para otros proyectos de edición y estudio, ver Baños Vallejo, 2003.

⁶ Esa proximidad de Esc M-II-6 a los testimonios de la Compilación B podía deducirse ya de la lectura de los pasajes transcritos por Walsh y Thompson, en 1977, de la *Estoria de María Egipcíaca* (allí se reproducían en apéndice las versiones del relato presentes en Esc h-I-14, Esc K-II-12, B.M.P. 8 y, precisamente, Esc M-II-6). A idénticas conclusiones podía llegarse desde la lectura de un trabajo de Vega (1991), sobre el que hemos de volver.

guido por las impresiones quinientistas de la obra. Pero, en lo sustancial, el establecimiento de esa relación entre los contenidos del *Gran Flos Sanctorum* medieval y del *Flos Sanctorum Renacentista* constituye un punto de partida inexcusable para la aclaración de ese laberinto de deudas y préstamos que parece acompañar a la historia del conjunto de los legendarios castellanos.

Es justamente esa transición de la tradición manuscrita a los primeros impresos renacentistas de la obra uno de los aspectos que habrán de ocuparnos de manera preferente en la segunda entrega de este estudio. Porque es cierto que falta mucho por saber al respecto de una cuestión a la que aquel trabajo de Thompson y Walsh —interesados, ante todo, por la trayectoria medieval del legendario— aludía de manera casi tangencial. Un trabajo, por lo demás, sentido desde su propio título como una primera aproximación al tema y que dejaba ya planteadas, una a una, casi todas las incógnitas que rodean a las primeras etapas del género.

2. De la *Compilación B* a la «*Tradición B*»

Sucede, por ejemplo, que apenas se decía nada allí acerca de la mencionada *Compilación B*, más allá de su reseñada divergencia con respecto al *Gran Flos Sanctorum* —y, por lo tanto, con respecto al *Flos Sanctorum Renacentista*. Una simple mirada a los contenidos de los cinco manuscritos que conforman esa «segunda compilación» permite, sin embargo, advertir ya algunas direcciones esenciales para su estudio. En primer lugar, el cotejo de algunos materiales procedentes de Vorágine presentes en manuscritos correspondientes a ambas tradiciones medievales —la *Compilación B* y el *Gran Flos Sanctorum* o *Compilación A*, según decíamos— permite perfilar un poco más esa sustancial diversidad entre ambas tan sólo apuntada por Thompson y Walsh. Baste el inicio de la *Vida de san Ignacio* para comprobarlo⁷:

⁷ La *Vida de San Ignacio* figura también, con algunas variantes, en otro testimonio de la *Compilación A*: Esc h-III-22, fol. 157v.

Vorágine, *Legenda aurea*,
XXXVI, p. 231.

Ignatius quasi ignem patius, id est ignem patiens diuini amoris. Ignatius fuit discipulus beati Iohannis et episcopus Antiochenus. Hic epistolam ad beatam uirginem direxisse legitur in hec uerba: «Christifere Marie suus Ignatius. Me neophitum Iohannisque tui discipulum confortare et consolari debueras; de Ihesu enim tuo percepi mira dictu et stupefactus sum ex auditu. A te autem, que semper fuisti ei familiariter coniuncta et secretorum eius conscia, desidero ex animo fieri certior ex auditis. Valeas et neophiti qui mecum sunt ex te et propter te et in te confirmentur'. Beata autem uirgo dei genitrix Maria in hec uerba sibi respondit: 'Ignatio dilecto condiscipulo humilis ancilla Christi Ihesu. De Ihesu que a Iohanne audisti et didicisti uera sunt. Illa credas, illis inhereas et christianitatis uotum firmiter teneas et mores et uitam uoto conformes. Veniam autem una cum Iohanne te et qui tecum sunt uisere. Sta et uiriliter age in fide nec te commoueat persecutionis austeritas, sed ualeat et exultet spiritus in deo salutari»

COMPILACIÓN A
B.N. 12688, fol. 252r.

Ignacio quiere dezir omen que ha en sí el fuego del amor del Señor. E Sant Ygnaçio fue desçipulo del apóstol Sant Juan & obispo de Antiochía. & escribió una epístola a la bienaventurada Virgen, madre del Salvador, en la manera que se sigue: «Yo, Ygnaçio, me encomiendo a ti, María, madre del Redemptor, & te ruego que consules & esfuerçes a este nuevo desçipulo del tu bienaventurado Juan. Del tu fijo le oyo dezir cosas maravillosas & so muy espantado en las oyr & deseo ser çertificado de ty, que conversaste siempre con Él, & conosçiste todos los sus secretos, porque los nuebos que comigo son, sean esforçados de ty, & por ty, & en ty». & resçebiendo la Santa Virgen esta carta de sant Ignaçio, respondiòle en la manera que se sigue: «Yo, la sierba omillde de Iesu-christo me encomiendo a ty, Ygnaçio, desçipulo amado. Todas las cosas que oyste & aprendiste del mi fijo Jesu por la boca de Juan son verdaderas & créelas & allégate a ellas & ten firmemente el nombre & costumbres de la christiandat. Et yo yré con Juan a ver a ty & a los que contigo están. Et por ende ávete varonilmente en la fe, & non te mueba la aspereza y graueza de la persecución, mas effuérçese el tu coraçón en Dios, tu salvador».

COMPILACIÓN B
Esc K-II-12, fol. 43r.

Sant Ynaçio fue desçipolo de sant Iohán & fue obispo de [...] Antiochía. Este Sant Ynaçio embió una carta a Santa María en esta manera: «María, que aduxo a Iesu Christo, yo Ynaçio te me encomiendo & tu debes me consolar & conortar. Esto dezía porque non era aún bien arreygado en la fe de Iesuchristo, empero fue desçipulo de sant Iohán. Oy cosas maravillosas del tu Iesu & por ende está espantado. & Tú que fuste siempre con Él & sopiste todas sus poridades, que me fagas ende çierto & Dios sea siempre contigo, e acuérdate de mí & de todos los otros que son conmigo». Sancta María respondiòl' así: «Al su amado Ynaçio & desçipolo de sant Juan, siervo de Iesuchristo, homillosa salud. Lo que oyste a Sant Juan, verdad es, & créelo & tenlo así & guarda firmemente el voto de la christiandat & las costumbres & la vida que otorgue con el voto. Verné a ty con Sant Juan & a los que son contigo & está firme en la fe, & faz obras de varón & no te espanten las persecuciones. & la tu alma alégrese & esfuérçese en Iesuchristo»

Es evidente que, a la luz de estos tres pasajes, no puede existir una relación «genética» entre ambas tradiciones, al menos en el estado en que ambas nos han sido transmitidas por los testimonios conservados. La Compilación B, de acuerdo con su voluntad de síntesis omite numerosos detalles presentes en la *Legenda aurea* y respetados en el *Gran Flos Sanctorum* (lo que imposibilita una deuda de la Compilación A con respecto a la Compilación B). Nótese, sin ir más lejos, la permanencia, en la Compilación A, de la explicación etimológica del nombre del santo, o su respeto por el final de la primera epístola (aquel «sean esforçados de ty, & por ty, & en ty» como traducción del *valeas et neophiti qui mecum sunt ex te et propter te et in te confirmentur*, según Vorágine), pasajes ausentes, de hecho, en los testimonios de la Compilación B.

A cambio, no son pocos los paralelismos léxicos entre la fuente latina y el texto representado por los códices de la Compilación B que han desaparecido por completo en la redacción del *Gran Flos Sanctorum* (Compilación A), y que obligan a descartar la Compilación A como fuente de la Compilación B. Repárese, por citar tan sólo un par de casos, en la traducción de la oración *confortari et consolari debueris* («tú debes me consolar e conortar», como reza literalmente B, frente al mucho más libre «te ruego que consueles & esfuerçes» de A) o en las sucesivas versiones de un pasaje algo posterior: *et christianitatis uotum firmiter teneas et mores et uitam uoto conformes* («& guarda firmemente el voto de la christiandat & las costumbres, & la vida que otorgue con el voto», según B, frente al más alejado «& ten firmemente el nombre & costumbres de la christiandat» de la Compilación A).

Son ese tipo de divergencias, esa mayor fidelidad a la fuente latina que muestran de modo alternativo una y otra tradición, las que permiten descartar la filiación entre ambas, más allá de otros indicios de tipo cronológico. En este último sentido, el carácter tardío de los testimonios conservados de la Compilación A —frente a la existencia de un códice trecentista de la Compilación B— significa bastante poco: aquellos testimonios del *Gran Flos Sanctorum* (A) son meras copias de un conjunto anterior y, como se advertirá algo más abajo, transmiten el texto de una traducción castellana de la *Legenda aurea* iniciada mucho tiempo atrás. Quizá por lo mismo, tampoco es posible descartar la existencia de una primitiva traducción perdida, de la que procederían las dos tradiciones divergentes —una traducción que conservaría la fidelidad textual de la Compilación B y, al tiempo, la amplitud de

contenidos del *Gran Flos Sanctorum* (A). Pero la demostración de la existencia de esa versión inicial es, de nuevo, asunto complejo, y que en nada afecta a ese doble itinerario de nuestro legendario medieval que intentan mostrar estas páginas⁸.

En cualquier caso, y según insinuábamos algo más arriba, convendría no perder de vista la relación que los testimonios conservados de la Compilación B mantienen con aquel códice —el Esc M-II-6— olvidado por Thompson y Walsh en su imprescindible estudio. El análisis de algunos pasajes de este códice escurialense revela, en efecto, su estrecha filiación con aquella serie recién apuntada, evidente ya en el mismo inicio de la *Vida de San Ignacio*:

Esc M-II-6, fol. 19r.

Sant Ynaçio fue diçiplo de Sant Iohán Apóstol & Evangelista & después fue obispo de Antiochía. & este Ynaçio embió una carta a Santa María en esta manera: «A ti, María, que truxiste a Iesuchristo, yo Ynaçio me encomiendo en la tu gracia. Quiérasme conortar porque aún non so raygado en la fe, pero que fui diçiplo de sant Iohán, & oyle dezir estas maravillas del tu fijo, & por ende sé yo que Tú fuste siempre con Él & sopiste todas sus poridades, que me fagas por cierto. & Dios sea contigo, & acuérdate de mí». & embióle otra carta a él Santa María

COMPILACIÓN B

Esc h-I-14, fol. 55v.-56r.

Sant Ygnaçio fue diçipulo de Sant Iohán & obispo fue de Antiochía. E este embió una carta a Sancta María en esta manera: «A ti, María, que truxiste a Iesuchristo, yo Ygnaçio te me encomiendo en tu gracia. Devieras me conçitar & consolar porque non era aún raygado en la fe, pero que fuy diçipulo de sant Iuan. E oy cosas maravillosas de tu fijo Iesuchristo & está esperando. E por ende sé yo que fuste siempre con Él & sopiste todas las poridades, que me fagas ende çierto. Dios sea sienpre contigo, & acuérdate de

COMPILACIÓN B

L.G. 419, fol. 157v.

Sant Ynacio fue discipulo de Sant Iohán & obispo de Antiochía. E este embió una carta a Santa María en esta manera: «María, que aduxo a Iesuchristo, yo Ygnacio te me encomiendo, & devieras me conortar porque aún non era bien enseñado en la fe, empero que fue. [...] diçipulo de sant Iohán. Oy maravillosas cosas del tu Iesu & está espantado. E por ende te ruego que pues Tú fuiste siempre con Él & sopiste todas las poridades, que me fagas ende çierto. Dios sea siempre contigo & acuérdate de mí & de todos los

⁸ Las divergencias entre ambas tradiciones en lo que respecta a la traducción de los materiales latinos son constantes. Pero tan sólo un análisis exhaustivo podrá descartar esa posibilidad de su deuda común con una traducción primitiva o, por el contrario, confirmarla, a la luz de la presencia en el *Gran Flos Sanctorum* (A) y en la Compilación B de errores comunes o de calcos léxicos en la traslación al castellano de ciertas secuencias. Está claro, sin embargo, que, aun en ese caso, resultaría igualmente verosímil la posibilidad de una mera contaminación entre ambas tradiciones.

en que decía: «Al mi amado Ynaçio, diçiplo de Iesuchristo, yo, la sierva homil-dosa de Iesuchristo. Sabe por cierto que lo que aprendiste de Sant Iohán que es verdad, & créelo & guarda firmemente el voto de la christiandad & las costumbres, & la vida que otorgue con el voto de la christiandad. & verné yo con sant Iohán & veré a ti & a los que son contigo & está firme en la fe, & faz obras de varón & no te espanten las persecuciones la tu alma. & esfuérçate & alé-grate en Iesuchristo»

mí». Sancta María respon-dió así: «Al su amado Ygnaçio & diçipulo de san Iohán Evangelista, yo, la sierva de Iesuchristo omil-dosa, salut. Lo que aprendiste de sant Juan [oyste] verdat es ya, & créelo & tenlo así & guárdalo firme-mente el voto de la christi-andat & las costumbres & la vida que otorgue con el voto. Verné yo con sant Juan ver a ti & a los que son contigo & está firme en la fe, & faz obra de varón & no te espanten las persecuciones. E la tu alma esfuérçesete & alégresete con Iesuchristo»

otros que son contigo». Santa María respondióle así: «A su amado Ignacio & discípulo, la sierva de Iesuchristo omillosa. Sabe: lo que oystes & aprendistes de Sant Iohán verdat es, & creedlo & guardatlo así & guardat firmementé el voto de la christiandad & las costum-bres & la vida otorgue con el voto. & verné yo con Sant Iohán a ver a ti & a los que son contigo. Sey firme en la fe, & faz obras de varón & nón te espanten las persecuciones. & la tu ánima alégrese & esfuérçesse en Iesuchristo»

Como se ve el pasaje ofrece numerosas variantes en los tres testimonios de la Compilación B que lo custodian: el Esc K-II-12, aducido algo más arriba, y los dos recién transcritos, Esc h-I-14 y L.G. 419 (nótese tan sólo la diversa solución ofrecida al pasaje *confortare et consolari debueras*: «deviérasmе conçitar e consolar», «deviérasmе conortar», para los dos últimos, o el ya citado «deves me consolar & conortar», en el caso de Esc K-II-12). Variantes ciertamente significativas (mucho más frecuentes y acusadas, por ejemplo, que las evidenciadas en el co-tejo de cualquier pasaje presente en los testimonios de la Compilación A, según se advertirá en la próxima entrega), y nacidas, a buen seguro, de una compleja transmisión de la obra entre los siglos XIV y XV. En lo sustancial, sin embargo, los tres códices manifiestan su pertenencia a una tradición común, su deuda con una única traducción medieval de la *Legenda aurea* crecientemente deturpada en su periplo cuatrocentista. Y es justamente a esa misma traducción a la que, de modo inequívoco, remite el códice escurialense que ahora nos detiene.

Es verdad que algunas de las variantes de este códice Esc M-II-6 parecen poseer un peso mayor que las recién reseñadas (valga de nuevo la versión del citado sintagma: «quiérasmе conortar») y que sobre alguna de ellas, precisamente, habrá que volver algo más abajo. Es verdad, también, que, frente a él, parece útil mantener la adscripción ex-

clusiva de los cinco testimonios convencionales a la Compilación B, siquiera a título provisional (con ese espíritu, ni más ni menos, era expuesta precisamente tal denominación en el trabajo de Thompson y Walsh). Pero mayor verdad aún es que se impone recoger de algún modo la filiación que el manuscrito Esc M-II-6 mantiene con aquellos testimonios, su deuda compartida con esa única traducción de la *Legenda aurea*. Y no veo al respecto mejor solución que la de forjar un nuevo marbete —el de «Tradición B»— para designar al conjunto representado por los cinco testimonios de la Compilación B y ese mismo manuscrito escurialense. Solución tan provisoria como convencional, qué duda cabe, pero suficiente si de lo que se trata es de confirmar la existencia de dos tradiciones medievales opuestas en la conformación de nuestro legendario: la «Tradición B», por una parte, y el *Gran Flos Sanctorum* (A), por otra.

3. «Tradición B» y Leyenda de los santos

Y es que justamente por allí —por la distancia entre esas dos tradiciones medievales— comenzaba a insinuarse la sustancial oposición entre el *Flos Sanctorum Renacentista* y el otro gran legendario del Quinientos, la *Leyenda de los santos* (¿1499?). Porque sucede —y pienso que no se había advertido hasta la fecha— que es justamente la «Tradición B» la fuente esencial de esta última obra. Basta volver al mismo pasaje de la *Vida de San Ignacio* para comprender la deuda respectiva que los dos legendarios renacentistas mantienen con las dos tradiciones manuscritas tardomedievales que nos ocupan:

FLOS SANCTORUM
RENACENTISTA (1516), fol. 145v.

LEYENDA DE LOS SANTOS
(¿1499?), fols. 67v.-68r.

Ygnacio quiere dezir hombre que arde todo y está encendido con el fuego del amor de Señor. Sant Ygnacio fue discípulo del Apóstol San Juan & obispo de Antiochía, y escribió una epístola a la bienaventurada Virgen Madre del Salvador en la manera que se sigue: «Yo, Ygnacio, me encomiendo a ti, María, Madre del Redemptor, & te ruego que esfuerces & consueles a este nuevo discípulo de tu bienaventurado Juan. De tu

Fue discípulo Sant Ygnacio de sant Juan Evangelista & fue obispo en Antiochía. E este embió una carta a la Virgen Santa María en esta manera: «A ti, María, que truxiste en el tu vientre al Salvador Jesuchristo, yo, Ygnacio, me encomiendo en la tu gracia. Ruégote que me quieras conortar & consolar, porque aún no soy bien arraygado en la fee. Quando fuy discípulo de Sant Juan Evangelista oy dezir cosas maravillosas del tu fijo. Por ende, sé

hijo Jesús he oydo dezir cosas maravillosas, & so muy espantado en las oyr, & deseo ser certificado de ti, que conversaste siempre con Él y conociste todos sus secretos, porque los nuevos que contigo son sean esforçados de ti, por ti y en ti». E recibiendo la Santa Virgen esta carta de Sant Ygnacio, respondióle en la manera (sic) que se sigue: «Yo, la sierva humilde de Jesuchristo, me encomiendo a ti, Ygnacio, discípulo amado. Todas las cosas que aprendiste de mi hijo Jesús, por la boca de sant Juan, son verdad. & créelas & allégate a ellas, & ten firmemente el nombre & costumbres de la christiandad. E yo yré con Juan a ver a ti & a los que contigo están, & por ende consérvate varonilmente en la fe, & no te mueva la aspereza de la persecución, mas esfuércese el tu coraçón en Dios tu Salvador».

yo que siempre Tú fuyste con Él & sopiste todas sus poridades. Ruégote que me fagas ser dello cierto, & Dios sea contigo. Acuérdate de mí». & embió Santa María a él otra carta en que dezía: «Al mi fijo mucho amado Ygnacio; discípulo de sant Juan, yo, la Virgen Santa María, sierva de Jesuchristo muy humildosa. Tè fago saber que todo lo que deprendiste de Sant Juan es muy grand verdad, e créelo firmemente, & guarda el voto de la christiandad, & las costumbres & la vida que concuerde con el fecho. & vendré yo con Sant Juan a ti & a los que estén contigo. & está firme en la fe, & faz obra de buen barón, & no espanten las persecuciones la tu ánima, & esfuérçate & alégrate en Jesuchristo».

El *Flos Sanctorum Renacentista* repite, punto por punto, la redacción de la *Vida* presente en los testimonios conservados del *Gran Flos Sanctorum* (sin que quepa por el momento entrar en más consideraciones). Y, del mismo, modo, es el texto de la «Tradición B» la fuente fundamental del pasaje en la *Leyenda de los santos*. La «Tradición B», bien entendida, porque, al margen de la proximidad global de los testimonios de la Compilación B a esa versión renacentista, es justamente la existencia de ese códice escurialense M-II-6 la que puede explicar con más nitidez, en el caso concreto de esta biografía, cuál pudo ser el origen del itinerario quinientista del texto. El lector ya habrá notado, por ejemplo, que algunas de las variantes —de los errores e innovaciones— de ese mismo manuscrito reaparecen justamente en la versión impresa hacia 1499. La transición entre ambas epístolas —la de San Ignacio y la de la Virgen— hacia la mitad del pasaje (*Beata autem uirgo dei genitrix Maria in hec uerba sibi respondit*), resuelta en los testimonios de la Compilación B con un lacónico «Santa María respondió[le] así», se recrea convenientemente en la *Leyenda de los santos* («& embió Santa María a él otra carta en que dezía»), en términos que tan sólo pueden ser explicados desde la lección de Esc M-II-6: «& embióle otra carta a él Santa María en que dezía». Una mera «innovación» que alcanza un sentido harto más trascendente a la luz del error compartido por ese códice y el texto impreso justo al final del pasaje. Adviértase, en efecto, que los tres testimonios aducidos

de la Compilación B trasladan con fidelidad la admonición final de María a Ignacio (*nec te commoveat persecutionis austeritas, sed ualeat et exultet spiritus in deo salutaris*): «no te espanten las persecuciones, & la tu alma alégrese & esfuércese en Iesuchristo», como rezan, prácticamente al unísono Esc K-II-12 y L.G. 419, y, con una mera adición pronominal, Esc h-I-14: «E la tu alma esfuérçesete & alégresete con Jesuchristo». Frente a todos ellos, sin embargo, el códice escurialense M-II-6 desplaza erróneamente el sujeto de la oración final (*spiritus*, «alma») a la secuencia anterior («no te espanten las persecuciones *la tu alma*»), con la consiguiente variación de esa última secuencia: «esfuérçate & alégrate en Jesuchristo». Y ésa es, justamente, la redacción adoptada por la *Leyenda de los santos*.

Pero hay más: sucede, por ejemplo, que la *Vida de Santa Brígida* incluida en las ediciones quinientistas de esta última obra nada tiene que ver con la biografía de la santa presente en el único códice de la Compilación B que la custodia (el Esc K-II-12). Y que, a cambio, el manuscrito escurialense M-II-6 ofrece, de nuevo, una versión ciertamente próxima a la ofrecida en esas impresiones. La transcripción del comienzo del relato ahorrará, según pienso, mayores comentarios:

COMPILACIÓN B
Esc K-II-12 fol. 44v.

Santa Brígida era donzella. Esta santa virgen era muy noble criatura & cosa santa, & nunca se en ál trabajava synon en dar por amor de Dios quando podía aver & dolíase mucho de los pobres. & quando su padre & su madre la embiavan por sus viandas que les adobase de comer, tomávalo y dávalo a los pobres. & quando se venía el padre & la madre non fallavan ninguna cosa adobada de comer, amenazávanla [...] & ella fincava los ynojos & pidía merçed al Nuestro Señor.

Esc M-II-6, fol. 55v.

La bienaventurada virgen Santa Brígida ovo padre & madre que fueron christianos & dixéron a su padre Diptoto & a su madre Broca & estos eran de la isla de Ibernía. & esta virgen de su niñez començó a estudiar en los fechos de Iesuchristo & a perseverar en las obras que entendié mejor salvamiento de su ánima. & en aquella isla avía un monesterio muy honrado. Allí venié esta virgen con otras dueñas que eran vírgines & sirvién todas a Iesuchristo. Pero ante que ella entrase en aquel monesterio fazía buena vida & santa. Ca, seyendo en casa de su padre, tomava la leche de las vacas & la manteca & dávalo todo a los pobres &

LEYENDA DE LOS SANTOS (1499), fol. 56v.

Santa Brígida fue fija de christiano & de christiana. Al padre llamavan Disco & a la madre Broca, & eran naturales de la ysla de Ybernía. E esta virgen, luego a principio començó a pensar en los fechos de Iesuchristo & en las sus obras. E en aquella ysla avía un monesterio de dueñas mucho honrado, donde estava esta sancta virgen, E antes que entrase en este monesterio fazía ella mucho bien, ca su padre avía mucho ganado de vacas & ovejas, e ella tomava la leche & la manteca & dávalo a los pobres de Dios cada día. E quando su madre le demandava la leche & la manteca,

después, quando su madre le demandava do era la le- che & la manteca, dával' otro tanto por peso & por medida como de las vacas avía sacado.	dávale otro tanto por peso, como avía sacado de las bacas.
---	--

La proximidad de los contenidos del códice escurialense al texto seguido para la factura de la *Leyenda de los santos* se muestra, así, como un hecho indiscutible, por más que convenga ofrecer ya algunas matizaciones a este respecto. En primer lugar, y a la luz de los pasajes expuestos, es evidente que no pudo ser ese códice el seguido para la redacción de la *Vida de San Ignacio* que aparece en el texto impreso hacia 1499 y en sus reimpresiones posteriores: la versión de la biografía en Esc M-II-6 acumula numerosos errores y deturpaciones que no tienen reflejo en las versiones quinientistas de la *Leyenda de los santos*⁹. La presencia de errores conjuntivos entre esta última obra y el códice escurialense en la redacción de este pasaje tan sólo demuestra su deuda con un subarquetipo común, del que proceden, por vías absolutamente divergentes, ambos testimonios. Lógicamente, no dependen de ese subarquetipo los tres testimonios de la Compilación B citados hasta el momento (Esc K-II-12, Esc h-I-14 y L.G. 419), al menos en lo que respecta a la transmisión de la *Vida de San Ignacio* (y, el último de los citados, en su redacción de la *Vida de Santa Brígida*). Pero tan sólo un análisis exhaustivo permitirá corroborar esa divergencia para el conjunto de sus materiales¹⁰: la peculiar estructura de todo legen-

⁹ No me detendré en ellos. Sirva de nuevo, a título de ejemplo, la solución respectiva al reseñado sintagma *confortare et consolari debueras* en el inicio de la *Vida de San Ignacio*: Esc M-II-6 ofrece una innovación en el verbo regente («quíérasme») y la omisión de uno de los dos infinitivos originales («conortar»); la *Leyenda de los santos* parece aceptar aquella innovación —seguramente porque ya se hallaba en el subarquetipo común a ambos testimonios—, pero respeta todavía la pareja de infinitivos presente en el texto latino: «ruégote que me quieras conortar & consolar».

¹⁰ Es tarea ciertamente compleja, y ajena por completo al propósito de estas páginas. La consulta puntual de algunos pasajes paralelos permite, por ejemplo, apuntar algún caso similar al ya citado de la *Vida de Santa Brígida*: también en el caso de la *Vida de Quirce y Julita*, el códice Esc h-I-14 ofrece una versión por completo ajena a la recogida en la *Leyenda de los santos*. Versión esta última, por lo demás, próxima a la representada por Esc M-II-6 (y, por cierto, también por B.M.P. 8 y a B.M.P. 9).

dario, la posibilidad de acumular materiales de la procedencia más diversa, obligan a analizar cada una de las *Vidas* que la componen como una entidad independiente desde un punto de vista ecdótico. Tan sólo desde esas cautelas parece posible, en efecto, afrontar el análisis de la trayectoria medieval de la Tradición B y su camino hacia la *Leyenda de los santos*. Un análisis, por lo demás, que habrá de mostrar así mismo el haz de filiaciones que con los códices recién apuntados mantienen los dos testimonios restantes de esa misma tradición (B.M.P. 8 y B.M.P. 9): testimonios que bien pudieran situarse al margen de esa rama representada por Esc M-II-6 y la *Leyenda de los santos* o, por el contrario, mantener una más estrecha relación con la misma (si no, sencillamente, oscilar en su grado de proximidad a ese subarquetipo, en función de cada *Vida* analizada¹¹).

No es el propósito de estas páginas, en efecto, el de reconstruir la compleja historia de la «Tradición B» en la Baja Edad Media, como tampoco habrán de abordarse aquí todos los matices de ese proceso de recreación que la llegada a las prensas del texto —su conversión en la *Leyenda de los santos*— trajo consigo. Pero quizá no esté de más apuntar ya la existencia de algunos detalles que oscurecen un tanto esa filiación entre los antecedentes medievales y las recreaciones renacentistas de la obra. En su conocido trabajo sobre las versiones castellanas de la *Vida de san Alejo*, Carlos Alberto Vega mostró ya hace un tiempo la existencia de varias tradiciones divergentes¹². Justamente a una de ellas remite el texto presente en la edición de 1499 de la *Leyenda*, y a otra versión, por completo diversa, la redacción del relato en cuatro manuscritos medievales: los tres representantes de la

¹¹ Recuérdese que el manuscrito B.M.P. 8 es el único de todos los testimonios aquí aducidos que cuenta con una edición íntegra (Baños Vallejo-Uría Maqua, *La leyenda de los santos*). El lector cuenta así mismo con la edición de algunas *Vidas* particulares en las que observar las divergencias y afinidades entre esos códices de la B.M.P. y otros testimonios de la Compilación B: véanse, por ejemplo, las versiones de la *Vida de San Patricio* presentes en Esc h-I-14 y B.M.P. 9 (Mulerdt, 1926), los relatos sobre María Egipcíaca recogidos en L.G. 419 y B.M.P. 8 (Scarborough, 1994) o la *Vida de San Ildelfonso* del Beneficiado de Úbeda, reproducida también en estos dos últimos testimonios (Romero Tobar, 1978-1980). Véanse, para una nómina más completa de las ediciones parciales de todos los manuscritos aquí aludidos, los trabajos de Baños Vallejo citados casi al inicio de estas páginas.

¹² Vega, 1991, pp. 83-96.

Compilación B (Esc K-II-12, Esc h-I-14 y LG 419) y el manuscrito Esc M-II-6 que, insistamos, completaría la nómina de lo que hemos dado en calificar «Tradición B». En cualquier caso, ese tipo de divergencias entre los testimonios manuscritos y el impreso de 1499 no hacen sino corroborar la necesidad de un cotejo sistemático de todos sus materiales, y en ningún caso contradicen la filiación global que esa traducción medieval mantiene en la redacción de tantas otras *Vidas* con la *Leyenda de los santos*.

La mera constatación de esa continuidad y, ante todo, su nítida distinción del otro gran itinerario del género en nuestras letras medievales y renacentistas —el representado por la Compilación A y las ediciones del *Flos Sanctorum Renacentista*— debe constituir, según pienso, el punto de partida sobre el que habrá de asentarse cualquier análisis del género en un futuro próximo. Precisamente, la labor principal de esos estudios habrá de ser la de aclarar las puntuales divergencias entre los testimonios de una misma tradición (ante todo los evidenciados en el paso de su transmisión manuscrita a su difusión impresa) y, también al contrario, la de explicar algún que otro caso de contaminación textual entre ambas, como los que se advertirán algo más abajo. Y es justamente esa labor la que permitirá, sin duda, evitar cualquier confusión entre los dos itinerarios esenciales de nuestra hagiografía desde la Edad Media hasta 1580 (como la por mí suscrita no hace demasiado tiempo)¹³.

III. FLOS SANCTORUM RENACENTISTA Y LEYENDA DE LOS SANTOS: AFINIDADES, DIVERGENCIAS

1. De géneros y títulos

Cierto es que no pocos detalles contribuyen a esa misma confusión. De entrada, es el propio título de los legendarios renacentistas el que oscila de una edición a otra de la misma obra y el que, a cambio, parece intercambiarse entre testimonios de las dos tradiciones rena-

¹³ Me refiero a la idea de la Compilación A (o *Gran Flos Sanctorum*) como fuente de la *Leyenda de los santos*, hipótesis recogida en Aragüés Aldaz, 2000, y que ahora, lógicamente, ha de ser descartada.

centistas —la del *Flos Sanctorum* y la de la *Leyenda de los santos*, según decíamos— divergentes. Por faltar, falta incluso en el infolio zaragozano de 1516 —como en cualquier edición del texto, al menos hasta la de 1541— cualquier alusión al título que encabezaba alguno de los antecedentes medievales de la obra —*Flor de los santos*—, o a la variante latina que habría de acompañar de modo invariable a las recreaciones del texto impresas en la segunda mitad del siglo xvi: *Flos Sanctorum*. A cambio, la bellísima portada de aquel legendario de 1516 (un complejo retablo en cuyo centro figuraba la escena de la Crucifixión, orlado con una veintena de representaciones hagiográficas y otros motivos iconográficos) parecía preferir un título algo menos trillado, pero, de paso, mucho más ajustado a los contenidos que adornaban la obra en esas mismas fechas: *La vida y pasión de Nuestro Señor Jesucristo y las historias de las festividades de su Santísima Madre, con las de los santos apóstoles, mártires, confesores y vírgines*. Y ese título, con ligeras variantes, habrá de acompañar a la obra en todas las ediciones conocidas —de modo exclusivo, según se indicaba, en las más tempranas, o como explicación del de «*Flos Sanctorum*» en el resto.

De modo inverso, este último rótulo no falta en la práctica totalidad de las versiones de la *Leyenda de los santos*, siquiera como subtítulo (*Leyenda de los santos, que vulgarmente flossanctorum llaman*), y como insinuación, a buen seguro, de la capacidad que ese nombre debía ostentar, al menos en la mente de algunos lectores, para definir la totalidad de un género y no tanto tal o cual manifestación del mismo: «Comienza la Leyenda (*sic*) de los santos, la qual se llama hystoria lombarda [...— E puesto que se llame este libro según arriba havemos dicho hystoria lombarda, empero común y vulgarmente se llama Flos Sanctorum, porque aquí no están así por entero las vidas y hystorias de los sanctos». La aplicación en estas páginas del título de «*Flos Sanctorum Renacentista*» a la serie representada por el infolio de 1516 y las versiones posteriores de la obra no deja de tener, así pues, algunos inconvenientes, a tenor de la citada ausencia de ese nombre en algunas de sus ediciones y del valor ocasional del marbete para designar cualquier compilación de «vidas de santos» (es decir, para acoger a esa misma serie y a la representada por la *Leyenda de los santos*, como quizá también al conjunto de los legendarios manuscritos). En cualquier caso, esa parecía la única solución para dar cuenta de una obra que no se deja «atrapar» desde una hipotética alusión a su autoría —cuestión ciertamente compleja—, a diferencia de lo sucedido en el caso de los algo más conocidos legendarios postri-

dentinos: el *Flos Sanctorum* de Alonso de Villegas o el de Pedro de Ribadeneira.

Añádase que la reserva de un rótulo como el de «*Flos Sanctorum Renacentista*» para designar de modo exclusivo aquella obra impresa desde 1516 ofrece alguna ventaja adicional. Baste por ahora con apuntar que cuando Villegas o Ribadeneira eligen ese mismo título para sus compilaciones, lo hacen porque están persuadidos que van sus obras a sustituir aquel texto concreto. Y es que en esas fechas tardías, el *Flos Sanctorum Renacentista* había logrado convertirse en el referente esencial de un nuevo modo de entender el género, consolidando su «diferencia» con respecto a la *Leyenda de los santos* o a cualquier otro proyecto hagiográfico contemporáneo, desde el perfeccionamiento de su peculiar diseño, es decir, desde la paulatina consolidación de su «doble» oferta de una completa *Vida de Cristo* y de la más convencional serie de «vidas de santos». Una estructura a la que ni siquiera pudieron sustraerse ya aquellos legendarios posttridentinos basados en una fuente ajena por completo a la denostada *Legenda aurea*, y cuyos autores sentían, seguramente, la adopción de aquel mismo título como el principal signo ante sus lectores de ese doble aire —de fidelidad y ruptura— que sus propios legendarios mantenían con la obra que ahora aspiraban a sustituir.

Un tanto más convencional, pero sin duda también pertinente, era la distinción entre el *Flos Sanctorum Renacentista* y aquel *Gran Flos Sanctorum* medieval —la Compilación A— del que proceden buena parte de sus materiales. Es cierto que la consideración unitaria de ambos conjuntos —su alusión en estas páginas bajo un nombre único— hubiera hecho algo más de justicia al hilo de continuidad que los propios revisores del texto en el Quinientos percibieron con respecto a aquellos orígenes medievales. El recuerdo del autor cuatrocentista Gonzalo de Ocaña como primer responsable de la compilación —«quando forçó a sí mesmo al trabajo de ordenar este libro»— permanece en todas y cada una de las ediciones renacentistas de la obra (otra cosa es que sepamos cuál es exactamente el alcance de dicha imputación de «autoría», que debe ser asociada, en cualquier caso, tan sólo a la trayectoria manuscrita de la Compilación A)¹⁴. Y, de modo inverso, en aquella com-

¹⁴ El asunto se abordará en la segunda entrega de este estudio. Para la atribución a Ocaña, ver Calveras, 1944a; y para la biografía y obras del autor, Millares

pilación medieval pueden rastrearse ya los pasos esenciales en aquella búsqueda, recién aludida, de una doble proyección —cristológica y hagiográfica— para el conjunto. Por supuesto, los materiales relativos a la biografía del Salvador no faltaban en la fuente latina de la práctica totalidad de los legendarios medievales hispánicos: de la Navidad a la Epifanía, de la Pasión a la Resurrección, las fiestas cristológicas salpicaban ya aquel «círculo anual» de la *Legenda aurea* de Vorágine, donde se iban alternando aquellas fechas esenciales y las vidas de santos correspondientes a los mismos períodos litúrgicos. Pero una voluntad muy otra manifiestan los testimonios de la Compilación A: en todos ellos, los materiales cristológicos procedentes de Vorágine habían de ser completados con numerosas noticias procedentes de una obra algo más específica —la *Vita Christi* de Francesc Eiximenis¹⁵—, e, incluso, alguno de

Carlo, 1931, 1979. Obviamente, y según se ha señalado, la labor del cuatrocentista Gonzalo de Ocaña hubo de relacionarse con la compilación de los materiales manuscritos (algunos de ellos, ya traducidos en el siglo xiv: ver Faccon, 1998, p. 98 o Thompson-Walsh, 1986-1987), y, desde luego, no ya con su impresión en el siglo xvi. A este último respecto, la cita del nombre de Ocaña en la edición de 1516 confundió a Thompson y Walsh, quienes postulaban la existencia de tres etapas en el camino que conduce de las versiones manuscritas a las impresas del legendario: una primera etapa asociada a la Compilación A, una segunda a la que correspondería el texto impreso en 1516 (debido a Ocaña, según esa conjetura), y una tercera debida a Pedro de la Vega, a partir de 1521. Por lo demás, no es infrecuente la atribución a Gonzalo de Ocaña de la propia *Leyenda de los santos* (ver, por ejemplo, Leturia, 1928, p. 337). Lógicamente, dicha atribución se sustenta en general en una confusión entre la tradición de la *Leyenda* y la del *Flos Sanctorum Renacentista*: para Herrán, 1977, p. 448, y 1981, p. 214, por ejemplo, esta última obra sería mera adaptación de aquélla. Y ver Aragüés Aldaz, 2000, p. 337, donde todavía se contemplaba esta posibilidad (pero ya Martins, 1969, p. 588, notó los riesgos de tal confusión, negando esa participación de Ocaña en la *Leyenda*). El único modo de hacer de Gonzalo de Ocaña el autor de la *Leyenda de los santos* es el de suponer una intervención suya en la compilación de unos materiales traducidos ya desde el siglo xiv (algún códice de la Compilación B es, en efecto, anterior al propio Ocaña). Intervención paralela, pero bien diversa de la operada con los contenidos de la Compilación A (si no es que ésta jamás existió, a pesar de lo señalado, invariablemente, por todas las ediciones quinientistas del *Flos Sanctorum Renacentista*). Habrá ocasión de volver más detenidamente sobre todo ello.

¹⁵ Esa presencia de la materia de Eiximenis en el legendario fue destacada por Calveras, 1944b. Para la fortuna de las traducciones castellanas del *Vita Christi* de Eiximenis, ver Hauf, 2001.

esos mismos manuscritos —el Esc h-II-18— supo unificar toda esa materia y disponerla de modo previo a una retahíla de vidas de santos concebida ya como «segunda parte» de todo el conjunto. Ese doble proceso de alejamiento de la fuente latina —de adición de nuevos materiales y de elección de un nuevo esquema dispositivo— constituye acaso uno de los capítulos más sugerentes en el diseño de esa historia de nuestros legendarios. Es cuestión sobre la que habrá que volver, porque en aquellos primeros pasos medievales se hallaba enunciada ya buena parte de la originalidad de nuestro *Flos Sanctorum Renacentista*. Pero, al propósito estricto que ahora nos ocupa —el de la «diferencia» entre el texto impreso y sus antecedentes cuatrocentistas—, quizá no esté de más advertir que la división dual del conjunto pudo muy bien hacerse en aquella primera edición de 1516 al margen de la adopción de ese esquema en tal o cual códice de la Compilación A, y ser fruto de una decisión individual de aquel anónimo prologuista —y compilador— con el que abríamos estas páginas: así parece confirmarlo el hecho de que las primeras páginas del infolio zaragozano todavía interrumpen la materia cristológica de la Navidad con algunas vidas de santos celebradas en esas fechas (de que duden, así pues, entre la mera reproducción de la estructura unitaria de la *Legenda aurea* —y de la mayor parte de los códices de la Compilación A— y esa bipartición de sus contenidos en dos series independientes ya presente en Esc h-II-18, y finalmente adoptada para el resto del infolio). Y así lo sugería ya, por cierto, un primer análisis ecdótico de todos aquellos testimonios: desde un punto de vista textual, tanto el códice escurialense recién citado cuanto el *Flos Sanctorum Renacentista* de 1516 parecen derivar de un mismo subarquetipo, que no debía de presentar todavía aquella bipartición de la materia, a tenor de la estructura de un tercer manuscrito también deudor del mismo (el también escurialense h-III-22, que, en efecto, ostenta todavía una disposición unitaria de sus contenidos —cristológicos y hagiográficos— *per circulum anni*, similar a la del resto de los testimonios de la Compilación A)¹⁶.

¹⁶ Ese análisis se detallará en la segunda entrega de este estudio (Aragüés Aldaz, en preparación). Las conclusiones esenciales del mismo pueden atisbarse a la luz del cuadro 2, que he preferido adelantar ya en estas mismas páginas (a riesgo de su carácter provisional). La evidencia ecdótica, según se advertirá en esa segunda entrega, posee, sin embargo, un valor muy limitado para la aclaración de ese proceso de perfeccionamiento dispositivo. Lógicamente, entre el citado subarquetipo

La radical novedad del *Flos Sanctorum Renacentista* con respecto a sus precedentes medievales puede rastrearse, también, por otras vías. Y mucho tiene que decir a ese respecto el «olvido», en aquella edición de 1516, de todos aquellos materiales procedentes de Eiximenis que completaban la materia cristológica de la obra en su periplo cuatrocentista. O, por mejor decir, la sistemática sustitución de esos mismos pasajes por los episodios correspondientes en una biografía harto más actual: la traducción de la *Vita Christi* de Ludolfo de Sajonia debida a Ambrosio Montesino, e impresa en los inicios de esa misma centuria en Alcalá de Henares¹⁷. Un afán de actualización, de renovación del texto que, sorprendentemente, también supo volver su mirada a lo que constituía el origen primero del legendario: de nuevo, el análisis ecdótico revela que la fijación definitiva del texto llevado a las prensas de Jorge Cocci sólo pudo hacerse a la vista del texto latino de la *Legenda aurea*. La relectura de esta última obra, paciente, detenida, completaba aquí y allá los materiales de la traducción castellana medieval que servía de base a esa impresión renacentista (del *Gran Flos Sanctorum* o *Compilación A*), corrigiendo al paso su lengua, por medio de una «restauración latinizante» sin duda engañosa para el investigador ocupado en la trayectoria textual del legendario¹⁸, pero también harto elocuente al propósito del celo prehumanista de aquel período de nuestras letras.

y el folio zaragozano pudo haber un número indeterminado de copias interpuestas, y en cualquiera de ellas podría haberse optado ya por esa nueva estructura dual (que el anónimo compilador simplemente reproduciría, aunque con la mencionada incoherencia inicial). La decisión de variar el diseño de la obra fue adoptada, en todo caso, de modo independiente en dos vías diversas de su transmisión —la representada por Esc h-II-18 y la que conduce a la edición de 1516.

¹⁷ Para esa traducción de Montesino, ver Bizzarri-Sainz de la Maza, 1994, pp. 43-49, con la bibliografía pertinente. La obra inauguró, en efecto, las prensas de Alcalá de Henares, en 1502-1503.

¹⁸ Tal restauración —lingüística y de contenidos— ofrece una engañosa proximidad del texto impreso a la versión latina de Vorágine. Es necesario descartar, sin embargo, que esa edición de 1516 siga el texto de una traducción castellana primitiva, de la que emanarían, a su vez, los testimonios manuscritos (a través lógicamente de un subarquetipo que presentaría ya la omisión de algunos materiales y la reseñada divergencia lingüística con respecto a la fuente latina). La existencia del subarquetipo señalado en la nota anterior —es decir, la evidencia de errores comunes en los dos códices escurialenses y en el *Flos Sanctorum* de 1516— obliga a considerar que la proximidad del impreso al texto de Vorágine nace de

Tiempo habrá de volver sobre todos los pormenores de ese proceso de actualización que, por lo demás, no se detiene en aquella *editio princeps* de 1516. En mayor o menor medida, cada nueva impresión impondría a la obra el sello personal de sus revisores, cuyos nombres habían de ser añadidos al pertinente listado de «autores y correctores» de la obra ubicado justo en la frontera de aquellas dos secciones que daban forma al conjunto. Un listado iniciado siempre con el «recuerdo» del autor medieval Gonzalo de Ocaña, a cuyo nombre se irían sumando paulatinamente, desde 1521 hasta 1580, los de Pedro de la Vega, Martín de Lilio, el doctor Majuelo, Gonzalo Millán y Mora, Juan Sánchez y Pedro de Leguizamo, y Francisco Pacheco. Una extensa nómina, en fin, que no termina de aclarar el verdadero papel de Ocaña en la configuración medieval del conjunto y que, ante todo, hace más ostensible la ausencia de cualquier noticia sobre el responsable del mayor esfuerzo de actualización del texto, sobre aquel anónimo prologuista que, a la altura de 1516, había intuido las posibilidades editoriales del legendario en el panorama de las letras contemporáneas, fijando los pilares sobre los que aquella oferta literaria había de asentarse: la sustitución de la materia cristológica de Eiximenis por la más novedosa de Montesino, la revisión lingüística del conjunto a la luz de la propia *Legenda aurea*, la consolidación de aquel diseño dual apenas insinuado en alguno de sus precedentes medievales. Todo aquello, en fin, que permitiera al lector adivinar el aire de novedad con el que la impresión zaragozana se presentaba ante los lectores ya habituados a la lectura de aquella «scriptura santa» (que «quantas cosas agora de nuevo en él sean añadidas, ligeramente podrá ser conocido de los que antes desta impresión tenían noticia familiar de su lección») y, de paso, abrir el cami-

la consulta adicional de esta última obra por parte del anónimo «compilador» (o del autor de cualquier copia anterior donde dicha consulta se hubiera hecho ya efectiva). Esa lectura complementaria de la *Legenda aurea* puede ser confirmada, así mismo, por la propia naturaleza de algunos de los pasajes presentes en las ediciones renacentistas (desde aquella de 1516) y ausentes en los testimonios medievales. Se trata, en efecto, de pasajes presentes tan sólo en una de las «ramas» de la tradición textual del texto latino, por lo que su presencia en el impreso sólo puede ser fruto de su «adición» a los materiales preexistentes en la Compilación A (y nunca de su «casual» desaparición en los cinco códices de esa Compilación, a partir de una primitiva versión castellana que los incluyera). Sirva lo dicho como mero adelanto de un más detenido análisis de la cuestión, ofrecido en la siguiente entrega de este estudio.

no a una constante «reescritura» del texto plenamente vinculada, desde 1516, a las ventajas e inconvenientes del arte de la imprenta: «Confesamos, pues, claramente, que por nuestra ignorancia y negligencia han quedado muchas cosas en este libro que pudieran ser en mejor modo puestas, y otras algunas se han en él viciado por el descuydo e inadvertencia de los impressores. E por todas ellas demandamos a los lectores perdón y, en pago de nuestro trabajo, el socorro de sus oraciones».

2. *La competencia editorial*

La utilización que he hecho de un término como «obra» para aludir a un conjunto de al menos quince ediciones del *Flos Sanctorum Renacentista* —demoradas a lo largo de siete décadas— no sólo se debe considerar una de esas convenciones necesarias para no enmarañar más un estudio de por sí complejo. De algún modo, en aquella impresión de 1516 habían quedado ya fijadas las líneas esenciales de toda su trayectoria, su «diferencia» con respecto al viejo legendario medieval y, de paso, su distancia hacia cualquier otro proyecto hagiográfico contemporáneo. Frente a las novedades del infolio zaragozano, las transformaciones de la obra en las ediciones posteriores aparecen como un asunto relativamente menor, una suma de matices, de pinceladas, que apenas contribuyeron a variar el aspecto global del texto en esas siete décadas de su existencia. Acaso con una excepción: la de las dos versiones debidas al jerónimo Pedro de la Vega —el primero de los «correctores» en incorporar su nombre al texto—, que muestran, en 1521 y en 1541, una cierta prolongación de ese esfuerzo «actualizador» del compilador y prologuista de la versión de 1516.

Y quizá sea esa misma palabra —«prolongación»— la que mejor defina la labor de Vega, porque lo cierto es que todas sus decisiones circulan por sendas sospechosamente próximas a las de su anónimo predecesor, a modo de culminación, de perfeccionamiento, de ese proceso de remodelación del texto asociado a su llegada a las prensas: no por azar, el trabajo de Vega se debate entre la consabida actualización lingüística del texto y el acrecentamiento de su sección cristológica, por vía, cómo no, de una nueva mirada a aquella misma obra de Montesino seguida por el prologuista de 1516. La presencia de Montesino en el texto crecía así en la misma medida en que disminuía el peso —aunque todavía considerable— de la primera fuente

del legendario: así, en una decisión algo más novedosa —más personal, si así se desea—, los materiales de la *Legenda aurea* procedentes de aquella vieja traducción castellana de la *Legenda aurea* se recortaban aquí y allá, mediante el olvido de los pasajes más innecesarios o, sencillamente, menos defendibles en el contexto de la nueva hagiografía quinientista (y a esa luz ha de leerse, por ejemplo, la desaparición de las extravagantes etimologías que nutrían el inicio de cada *Vida* hasta la edición de 1516).

De ahí que no deje de sorprender el que, en ninguna de sus dos intervenciones —separadas, como se ha indicado, por dos décadas—, Pedro de la Vega se lanzara a corregir la falla más evidente en la estructura del legendario: el inicio vacilante, anómalo, de una obra que, a pesar de su escisión en dos secciones absolutamente independientes —la cristológica y la hagiográfica—, se inauguraba con una curiosa alternancia entre vidas de santos (Esteban, Juan Evangelista, Tomás de Canterbury, Silvestre) y pasajes de la Vida de Cristo. Con ese peculiar diseño, en efecto, la obra hubo de perdurar hasta su última edición conocida —la sevillana de 1580—, sin duda porque ninguno de los sucesivos correctores del conjunto parecen haber hecho algo más que renovar estilísticamente el conjunto y añadir, sin excesiva convicción, tal o cual *Vida* que el lector había de echar en falta en el mismo.

Sea como fuere, es precisamente esa labor de actualización la que ha de explicar el trasvase puntual de algunos materiales entre la *Leyenda de los santos* y el *Flos Sanctorum Renacentista*. Por supuesto, tan sólo un análisis exhaustivo de los contenidos de todas y cada una de las ediciones de ambas obras —de cada una de las «versiones» que jalonan sus respectivos itinerarios en las prensas peninsulares— permitirá calibrar en su justa medida el alcance de esa contaminación textual. Baste ahora señalar que el sentido prioritario de ese trasvase —si no el único— es el que conduce de la modesta *Leyenda* al ambicioso proyecto del *Flos Sanctorum*, y que el proceso parece afectar, ante todo, a las últimas revisiones de esta última obra. La mencionada *Vida de santa Brígida*, por ejemplo, tan sólo figura en este último conjunto a partir de la edición de 1558, revisada por el franciscano fray Martín de Lilio, pero lo hace exactamente en los mismos términos en los que el relato se ofrecía en las versiones impresas de la *Leyenda*:

LEYENDA DE LOS SANTOS (1520),
fol. 44r.

Sancta Brígida fue hija de christiano & de christiana. Al padre llamavan Disco & a la madre Broca, y eran naturales de la ysla de Ybernia. Y esta virgen, luego al principio començó a pensar en los fechos de Jesuchristo y en las sus obras. Y en aquella ysla avía un monesterio de dueñas mucho honrado, donde estava esta sancta virgen, & antes que entrasse en este monesterio fazia ella mucho bien, ca su padre tenía mucho ganado de vacas & ovejas, y ella tomava la leche & la manteca & dávalo a los pobres de Dios cada día. E quando su madre le demandava la leche & la manteca, dávale otro tanto por peso, como avía sacado de las vacas.

*FLOS SANCTORUM
RENACENTISTA* (1558),
fols. 189v.-190r.

La bienaventurada Santa Brígida fue hija de padres christianos. Al padre llamavan Cisco y a la madre Broca, y eran naturales de la ysla de Ybania. Y esta virgen, luego al principio començó a pensar en los hechos de Nuestro Señor Jesuchristo y en las sus obras. Y en aquella ysla avía un monesterio de dueñas mucho honrado, donde estava esta santa virgen. Y antes que entrasse en este monesterio hazía ella mucho bien, porque su padre tenía mucho ganado de vacas y ovejas, y ella tomava la leche y la manteca y dávalo a los pobres de Dios cada día. Y quando su madre le demandava la leche y la manteca, dávale otro tanto por peso, como avía sacado de las vacas.

Habrà que volver sobre el alcance de ese proceso de intercambio de materiales y sobre la responsabilidad que, en el mismo, pudieron ostentar algunas personas ajenas a ese elenco de «correctores» oficiales paulatinamente acrecentado en cada entrega. Baste ahora con señalar, por ejemplo, que la incorporación de la noticia sobre la *Edificación del templo de Nuestra Señora del Pilar al Flos Sanctorum Renacentista* de 1541 —tomada, de nuevo al pie de la letra, de la *Leyenda de los santos*— bien pudo deberse a una decisión de los impresores. A ello parece apuntar tanto la alusión exclusiva a Pedro de la Vega como «corrector» de la primera parte del texto —la cristológica—, como, de modo más evidente, la propia ubicación de ese relato en el legendario —tras el propio colofón, ni más ni menos—, o la misma justificación de su presencia en la obra («por favorecer a esta ciudad de Çaragoça, adonde este libro fue imprimido»).

No faltan otros testimonios de esa responsabilidad de «impresores y libreros» en la reescritura del legendario: Alonso Méndez de Robles, sin ir más lejos, no dudaría en declarar al Arzobispo de Toledo, Bartolomé de Miranda, lo costoso que resultaba «imprimir un libro de vidas de los santos», que «no avía en estos reynos quien [lo] osasse imprimir», atribuyéndose incluso todas las decisiones «literarias» que la salida al mercado de «su» versión implicaba: «tomé muchas cosas de otro antiguo, añadí algunas vidas de nuevo, quité algunas cosas profanas que en el antiguo avía y trabajé de autorizarle lo mejor que

pude»¹⁹. Sin duda, puede haber algo de exageración en esa insistente primera persona de la dedicatoria y en el silencio que, paralelamente, arroja sobre la persona delegada para esa transformación del texto: un texto, según reza su colofón, «corregido y emendado dé muchas cosas apócrifas y otras sospechosas en la fe, y añadidas muchas hystorias de nuevo, por el reverendo padre fray Martín de Lilio». Pero es cierto que el breve pasaje de Méndez de Robles testimonia, como pocos, cuánto debe a la competencia editorial la constante actualización del *Flos Sanctorum Renacentista*. Una competencia debatida entre la superación de las entregas anteriores del conjunto y el oportuno alejamiento del otro gran legendario del período: la *Leyenda de los santos*.

Y es la fidelidad textual de los préstamos recién transcritos entre ambas obras —y su carácter excepcional, claro está— la que refuerza la sensación de habérnoslas con dos proyectos hagiográficos en última instancia diversos, jamás confundidos —y ni siquiera equiparados— en la mente de sus lectores quinientistas. Porque también la *Leyenda de los santos* fue objeto de un proceso de reescritura en cierto modo similar al hasta ahora apuntado: no faltan adiciones ni correcciones lingüísticas en las sucesivas ediciones de la obra, desde la primera conocida —la impresa por Juan de Burgos en torno a 1499—, a su última versión, seguramente la debida a las prensas sevillanas de Alberto de la Barrera, en 1579²⁰. Así parece confirmarlo la consabida declaración «editorial» de las bondades de

¹⁹ Aludí ya al pasaje en Aragüés Aldaz, 2000. Por supuesto, el análisis detallado de ese proceso de reescritura de la obra en el Quinientos es asunto esencial de la segunda entrega de este trabajo.

²⁰ No he tenido acceso al ejemplar de esa última edición, pero la descripción catalográfica ofrecida por el OLIS (Oxford Libraries Information System) permite asignarla a la serie de la *Leyenda de los santos*. Así parecen indicarlo su colofón («Haze fin el Flos Sanctorum y leyenda de los santos») y su propia extensión (275 folios), muy similar a la de otras ediciones de la obra. La referencia del catálogo a Pedro de la Vega como autor debe ser mera conjetura. Para esa primera edición de fines del siglo xv, ver Baños Vallejo-Uría Maqua (eds.), *La Leyenda de los santos*, p. 65, con los correspondientes envíos a los catálogos de Haebler y Vindel (y a los estudios de Vega, 1987, 1995, y Sharrer, 1993). Nada sabemos todavía de la posible adscripción a esta serie (o a la representada por el *Flos Sanctorum Renacentista*) de un nuevo incunable, custodiado en Washington (Library of Congress, Incun X/F59) y del que no parece posible obtener reproducción fotográfica. Ver, en todo caso, Baños Vallejo-Uría Maqua (eds.), *Leyenda de los santos*, p. 65, para un resumen de la discusión sobre su fecha y lugar de impresión. Vega, 1991, señala su proximidad a la Compilación B.

cada nueva entrega: ya desde su portada, la más célebre quizá de esas ediciones (el llamado «Flos Sanctorum de Loyola», impreso en Sevilla, por Juan Varela de Salamanca, en 1520²¹) se presenta «augmentada» de cinco nuevos relatos, «conviene a saber, la Vida de Sant Joseph, la de Sant Juan de Ortega, la Visitación de Nuestra Señora a Santa Elisabet, el Triunfo o vencimiento de la Cruz, la hystoria de Sancta Anna».

Por supuesto, conviene obrar con cierta cautela en la interpretación de esa suerte de «declaraciones de actualidad». Sin ir más lejos, esa misma edición de 1520 añadía, a la altura del folio doscientos, una oportuna —y ciertamente extensa— sección de «santos extravagantes» (es decir, allí acumulados al margen de su verdadera posición en el calendario), cuya «novedad» había de ser destacada desde su propia presentación: «síguense algunas otras vidas de santos, que comúnmente no se hallan en otros *Flos Sanctorum*». Sucede, sin embargo, que esas palabras no eran sino el calco de las que presentaban la sección en la primera edición conocida de la *Leyenda*, el incunable de Juan de Burgos, que, por cierto, incluía ya todas aquellas vidas ahora simplemente copiadas en el ejemplar sevillano. Y, sin embargo, para ser sinceros, nada había de engaño en esa advertencia editorial: en 1520, como veinte años antes, la *Leyenda de los santos* estaba tan sólo declarando su novedad, su diferencia, con respecto al resto de los legendarios manuscritos e impresos del período (el resto de los «*Flos Sanctorum*»): hacia los antecedentes medievales de cualquiera de esas dos impresiones, sin duda, y, también de algún modo, hacia aquella Compilación A manuscrita todavía en 1499, e impresa por primera vez en 1516.

²¹ Para la aclaración de los datos editoriales de esa impresión, ver el documentado estudio de Colomer, 1999. El único ejemplar conocido se conserva en la Biblioteca del Santuario de Loyola (Azpeitia), ubicación tentadora a la hora de identificarlo con aquel legendario que pudo leer San Ignacio durante su convalecencia, en aquel lugar, en 1521. García Mateo, 1989, como Leturia, 1928, 1941, y tantos otros, así lo suponía, y yo mismo recogía esa posibilidad en un estudio citado (Aragüés Aldaz, 2000, p. 337), con una corrección: la adscripción de ese ejemplar a la serie de la *Leyenda de los santos*, de acuerdo con Calveras, 1944a. Sucede, sin embargo, que, como destaca Cabasés, 2002a, pp. 8-9, dicho ejemplar llegó a Loyola en torno a 1816, por lo que nada nos dice del verdadero libro leído por San Ignacio (un legendario que bien pudiera corresponder a cualquiera de las dos series que nos ocupan). Posiblemente, Juan Varela de Salamanca imprimió el texto en una ocasión anterior, a tenor de la conservación de algunos fragmentos (Martín Abad, 2001, pp. 270-271).

Que la búsqueda de esa novedad se indagara desde la mera acumulación de materiales —una primera entrega de vidas de santos dispuesta *per circulum anni*, la citada sección de «extravagantes», una nómina adicional de «milagros de Nuestra Señora»— dice quizá algo del espíritu que la obra hubo de mantener a lo largo de toda la centuria. Un texto ciertamente arcaico, «corregido y enmendado» siempre de forma anónima, quizá envejecido prematuramente ante el empuje de aquel *Flos Sanctorum Renacentista* adornado, hasta su última edición, con la noticia de esa nómina de «autores» y «revisores» (e incluso de «libreros») orgullosamente responsables de todas y cada una de sus novedades.

3. La vocación cristológica

Y es el caso que la andadura editorial de la *Leyenda de los santos* no había podido tener un comienzo más ambicioso. Lejos de la mera reproducción de los materiales legados por la Tradición B, también la llegada a las prensas de la obra hubo de adornarse desde la adición de algunos materiales ciertamente actuales. El único ejemplar conocido de aquella primera edición de Juan de Burgos —el custodiado en la British Library— se halla encuadernado tras un elenco de materiales relativos a la Pasión de Cristo. Un elenco conservado fragmentariamente, pero que, a la luz de otros testimonios, había de incluir ya un anteproyecto anónimo, el prólogo del cisterciense Gauberte Fabricio Vagad (alférez del arzobispo de Zaragoza, don Juan de Aragón, y Cronista oficial del príncipe Fernando²²) a la traducción del *Monotheseeron* de Gerson, esta misma traducción, una «oración muy devota al Crucifixo» y dos cartas apócrifas: la de Poncio Pilato a Tiberio, y la de Publio Léntulo a Octaviano, relativas a la muerte y resurrección de Cristo²³. Es cierto que la sola presencia de esos preliminares junto a la *Leyenda* impresa por Juan de Burgos plantea ya numerosos problemas bibliológicos. Desde luego, su impresión no parece coincidir, ni en el lugar ni el tiempo, con la del propio legendario, y parece que puede ser atribuida a las prensas de Fadrique de Basilea,

²² Al propósito de Vagad, ver Lisón Tolosana, 1986, pp. 288-297.

²³ La fortuna de esa carta apócrifa de Léntulo en nuestras letras bajomedievales es objeto del estudio de Bizzarri y Sainz de la Maza, 1994. Nótese, por lo demás, que la carta fue recogida también por Ludolfo de Sajonia en su *Vita Christi*, fuente esencial del *Flos Sanctorum Renacentista*.

en torno a 1493. Sucede, además, que esos mismos materiales —en la misma edición de Fadrique de Basilea— se custodian, de modo exento, en la Public Library de Boston, como ya reseñó Sharrer (quien, por lo demás, no tuvo acceso a este último ejemplar). A pesar de ello, se puede afirmar ya que el anteproyecto que inaugura esa sección —perdido en el ejemplar londinense, pero no así en el bostoniano— alude de modo inequívoco a esos materiales sobre la Pasión como «preámbulo» para la *Leyenda* («y fue acordado que, por entrada más principal de todas las santidades y excellentes vidas de todos los santos, se pudiese luego en el comienzo del libro que dellos scrive...»). Es posible —y así lo sugiere Sharrer— que esos preliminares sean el único material superviviente de una edición íntegra perdida (lógicamente, debida a Fadrique de Basilea en 1493), aunque ello obligue a explicar su conservación exenta en Boston y su artificiosa anteposición a una *Leyenda de los santos* para la que, curiosamente, no se habían reimpresso esos mismos preámbulos²⁴.

Para el propósito que nos ocupa, sin embargo, importan muy poco esos avatares iniciales de la obra, el origen real de esa inserción de los materiales cristológicos al frente de las vidas de santos: cuando, en 1513, la *Leyenda de los santos* sea vertida al portugués, lo hará ya acompañada de esa sección inaugural sobre la Pasión (también trasvasada, por cierto, y en justa correspondencia con su azaroso itinerario, a una obra ajena a los legendarios que nos ocupan, el también portugués *Livro dos martires*²⁵). Y esos mismos materiales preliminares son los que figurarán, a partir de 1520, al frente de todas y cada una de las ediciones castellanas de la *Leyenda de los santos*, para ser adoptados incluso —también a modo de preámbulo— por algunos legendarios catalanes redactados en torno a esas fechas (compilaciones estas últimas que, por cierto, son testigo de la existencia en esa lengua de una lar-

²⁴ Es cuestión ciertamente compleja. Ver Sharrer, 1990, pp. 183-184. Sharrer no tuvo acceso, según decía, al ejemplar de la Public Library de Boston (Q.403.88), pero observó ya esa oración transcrita que alude a la condición de los materiales cristológicos como preámbulo de las vidas de santos en la traducción portuguesa de la *Leyenda de los santos*. Por mi parte, debo la información sobre los contenidos del ejemplar de la Public Library de Boston a la amabilidad —y a la amistad, claro está— de Isabel Lozano Renieblas.

²⁵ Para el *Flos Sanctorum em lingoagem portugues* como traducción portuguesa de la *Leyenda de los santos*, y para la adopción de los preliminares citados en el *Livro dos martires*, ver Martins, 1955, 1969, Sharrer, 1990, p. 184, Lucas, 1984, 1988, 1993, y Nascimento, 1993.

ga tradición impresa del legendario, entre 1490 y 1576, también basada en la obra de Vorágine, pero completamente ajena a las dos tradiciones castellanas apuntadas en estas páginas)²⁶.

²⁶ La presencia de esos preliminares en algunas ediciones del *Flors Sanctorum Romançat* catalán parecía sugerir, en efecto, una deuda de esta última obra con respecto a la *Leyenda de los santos*, a propósito del conjunto de sus contenidos (Aragüés Aldaz, 2000), deuda que, por supuesto, ha de ser descartada. Los materiales preliminares fueron traducidos al catalán e incorporados a las impresiones del *Flors Sanctorum Romançat* con posterioridad a 1513. Pero las ediciones posteriores a esa fecha respetan en lo sustancial el resto de los contenidos de las primeras versiones incunables. Estas últimas manifiestan una cierta abreviación de los materiales de la *Legenda aurea*, y numerosas variantes con respecto a la Tradición B y a la Compilación A. La mera lectura de la citada *Vida de San Ignacio* en las ediciones de 1494 (Barcelona, Juan Rosembach) y 1513 (Valencia, Jorge Costilla) muestra una galería suficiente de errores disyuntivos para negar su procedencia de las dos tradiciones castellanas (y, también, para descartar un influjo del texto catalán en los castellanos). Sirva la transcripción del inicio del relato: «Ignasi vol dir quasi foch, pacient de la amor del Senyor. E fón dexeble de sent Johan, e fon bisbe de Antiochia. Aquest trames unes letres a la intermerada virge Maria, Senyora Nostra, en semblants paraules: “Ana Maria qui porta Iesuchrist. Ignaci, qui es novell en la fe, e dexeble de Johan e teu saluts. Confortar e consolar te deuríes, car yo percebut de ton fill Iesucrist maravellosos coses, de les quals so spantat solament de oyr. Mas de tu qui es familiarment acostada e ajustada a ell, e sabist los seus secrets, desige de cor esser certificat de les coses oydes”. E la humil Mare de Deu resposli axi al amat Ignaci, dexeble de Johan: “La humil serventa de Iesucrist, saluts. Aquelles coses que has oyt dir de mon fill Iesucrist, e que tu nas apres sapies que son veres. E allo creu e esta en lo vot de christianisme fermament, e les costumes e la tu vida ab lo vot conformes. E yo vendre ab Johan a veure a tu e los qui ab tu stan. Sta esforçadament en la fe e not spante la crueldat ne la persecucion dels crestians, mas vulles exalçar lo teu spirit en Deu”» (*Flors Sanctorum Romançat*, 1513, fols. 59v.-60r.; y, con ligerísimas variantes, ya en 1490-1494, fol. 59v., y 1494, fol. 90r.). Las ediciones del *Flors Sanctorum Romançat* han de depender de las primitivas traducciones manuscritas de la *Legenda aurea* al catalán, aunque, de nuevo, se eche en falta un cotejo sistemático que dé cuenta de todas las variantes e innovaciones en ese proceso de recreación que hubo de acompañar al texto (y que, como en el caso del *Flors Sanctorum Renacentista*, hubo de ser asumido por autores harto diversos: el Padre Cathalunya, en 1513, Steve Ferrer, en 1548, y, finalmente, Pere Coll, en 1575). Para la identificación de la edición barcelonesa de Carles Amorós, en 1519-1520, ver Colomer Amat, 1995. Para las versiones manuscritas, ver, entre otros, Maneikis et al. (eds.), *Vides de Sants Rosselloneses*; Rebull (ed.), *Llegendà Àuria*; Chabaneau, 1878; Balaguer i Merino, 1881; Elizondo, 1910; Pujol i Tubau, 1914; Corominas, 1945; Brunel, 1984; Romeu i Figueras, 1984; Ysern Lagarda, 1990; Burell, 2002. Consúltese, en cualquier caso, la excelente puesta al día de la *Bibliografía de Textos Catalans Antics (BITECA)*, en *PhiloBiblon*, de la que proceden buena parte de las referencias citadas. Allí se hallará la información

Es justamente esa proyección cristológica de la obra —la necesidad de una atención prioritaria y en cierto modo independiente a la figura del Salvador— la que nos sitúa de nuevo en aquel juego de afinidades y divergencias, de competencia editorial, en suma, que las dos versiones del legendario castellano mantienen en el Quinientos. Quién sabe si la decisión de incorporar aquel preámbulo sobre la Pasión pudo estar inducida por la observación de esa doble estructura —cristológica y hagiográfica— que ostentaba ya algún manuscrito tardío del *Gran Flos Sanctorum*. O si fue esa misma decisión —tan confusa, a la altura de 1499— la que inspiró a los primeros correctores del *Flos Sanctorum Renacentista* en su labor de perfeccionamiento de la primera parte del legendario: en su definitiva desvinculación del santoral, en la búsqueda de una *Vida de Cristo* tan actual como la de Montesino para sustituir a los viejos pasajes de Eiximenis. En cualquier caso, con ambas decisiones se estaban asentando todas las peculiaridades hispánicas del género y, al tiempo, toda la diferencia que sus dos representantes esenciales habían de ostentar a los ojos de cualquier lector de finales de siglo.

IV. «LOS LIBROS DESTE NOMBRE QUE AORA ANDAN»

Un año separa la última edición conocida de la *Legenda de los santos* y la versión sevillana del *Flos Sanctorum Renacentista*, con la que se cerraba, en 1580, el itinerario editorial de esta última obra. Apenas cinco años antes, en 1575, habían visto la luz en Colonia las ambiciosas *Vitae Sanctorum* latinas de Lippomano y Surio, y justamente en esa novedad hagiográfica se hallaba ya enunciado el ocaso de los dos legendarios castellanos que nos ocupan. Lo comprendió muy bien Alonso de Villegas, quien, para 1578, tenía ya acabada una traducción de algunos materiales selectos de aquella compilación latina. A esas alturas de la centuria, la aparición en el horizonte editorial del legendario de Villegas no era sino el resultado de una evidencia incontestable: hasta esa fecha, la hagiografía española había permanecido anclada en el recuerdo de una obra denostada ya por el Primer Humanismo, la *Legenda aurea* de Vorágine, por vía de dos traducciones crecientemente renovadas, pero demasiado próximas, en sus líneas más generales, a los mis-

también sobre algunos manuscritos incompletos, que deben añadirse a los consignados en la selección bibliográfica que acompaña a nuestro estudio.

mos textos a los que habían tenido acceso los lejanos lectores del Cuatrocientos.

Cuando Alonso de Villegas reclamaba la atención regia en la Dedicatoria de su legendario, cuando algunos editores de la obra decidían adoptar para la misma un título como el de *Flos Sanctorum Nuevo*, estaban reconociendo, a partes iguales, toda la continuidad y toda la distancia que ese santoral postridentino evidenciaba con respecto al itinerario medieval y renacentista del género: «Porque, dexando aparte que en los libros deste nombre que aora andan se leen muchas cosas apócrifas y ajenas de toda verdad, léense también otras muchas tan faltas de autoridad y gravedad que pide semejante lectura, que antes provocan a irrisión que a devoción, las quales dan bastante causa a gentes de otras naciones para que se burlen de los españoles».

Es muy probable que Villegas fuera muy consciente de ese doble itinerario del género en el siglo que casi concluía y, seguramente, su censura de los «libros deste nombre que aora andan» abarca sin distinción, en la mente del maestro toledano, las últimas ediciones de la *Leyenda de los santos* y las del propio *Flos Sanctorum Renacentista*. Pero sería injusto ignorar que es precisamente a la superación de esta última obra a la que remite de modo sustancial su nuevo proyecto: un legendario inaugurado por una extensísima *Vida de Cristo*, como preámbulo de la consabida retahíla de vidas de santos, y continuado, en sucesivas entregas, por una *Vida de la Virgen* y otros materiales hagiográficos. Desde la presencia de esos contenidos, desde su inusitada extensión, el *Flos Sanctorum* de Villegas reclamaba justo aquel mismo espacio que hasta entonces había ocupado el texto preparado en 1516 y corregido una decena de veces hasta aquella postrera edición sevillana de 1580.

No puede extrañar, por tanto, que la presentación en sociedad del texto de Villegas se dibuje sobre un perfil ya familiar: el reclamo de la atención regia y una alusión al lugar del género en el *ordo librorum* de cualquier biblioteca sacra. La reforma del *Flos Sanctorum* podía vincularse así a la emprendida por el Papa Pío Quinto en relación con dos textos estrictamente litúrgicos («el Missal y el Breviario Romano»), y la protección del nuevo legendario, solicitada a Felipe II, no había de ser sino la prolongación del interés demostrado del monarca por la difusión de aquellas otras dos lecturas:

De donde resultó que el Papa Pío Quinto, de felice memoria, puso diligencia en que el Missal y Breviario Romano antiguo se reformassen

y, reformados, se usassen y recibiesen en toda la Iglesia Cathólica, como se vee que se ha hecho. Aunque en España con dificultad se recibieran, por la afición grande que cada obispado tenía a su oficio y estilo propio, si Vuestra Merced, inspirado —según se puede y deve créer— por Dios, no lo huviera tomado tan a propósito [...] Quédale aora a Vuestra Merced otra cosa que mandar, no menos importante y necessaria en su razón, y es se reforme el *Flos Sanctorum*, libro donde están las historias y vidas de sanctos de que el Oficio Divino haze mención.

A diferencia de aquel anónimo prologuista de 1516, Alonso de Villegas no parecía necesitar ya ninguna apelación a las bondades «literarias» del género en la defensa de su obra, al interés que un texto como el suyo podía despertar en un público laico: ese era, justamente, el espacio que había ganado para sí el *Flos Sanctorum Renacentista* a lo largo de toda la centuria²⁷.

BIBLIOGRAFÍA CITADA

1. Fuentes

SIGLAS Y ABREVIATURAS:

- A.C.A.= Barcelona, Archivo de la Corona de Aragón
 A.L.= Azpeitia, Archivo del Monasterio de Loyola
 B.A.C.= Barcelona, Archivo de la Catedral
 B.A.H.= Barcelona, Archivo Histórico
 B.C.= Barcelona, Biblioteca de Cataluña
 B.L.= Londres, British Library
 B.M.P.= Santander, Biblioteca de don Marcelino Menéndez Pelayo
 B.N.= Madrid, Biblioteca Nacional
 B.N.L..= Lisboa, Biblioteca Nacional
 B.N.P.= París, Bibliothèque Nationale
 B.P.E.= Barcelona, Biblioteca Pública Episcopal (Seminario)
 B.S.B.= Múnich, Bayerische Staats Bibliothek
 B.U.B.= Barcelona, Biblioteca de la Universidad de Barcelona

²⁷ Alonso de Villegas, *Flos Sanctorum Nuevo*, «Dedicatoria a la S. C. R. M. del Rey don Phelippe. segundo desde nombre», s.f.. No me ocupo aquí de la trayectoria del género en el período postridentino, tratada con algún detalle en Aragüés Aldaz, 2000, pp. 336-367. Añádanse ahora, en todo caso, los estudios de González Lopo, en prensa, y, al propósito estricto del *Flos Sanctorum* de Ribadeneyra, el excelente análisis de Darnis, en estas mismas *Actas*.

- B.U.V.= Valencia, Biblioteca de la Universidad
 Esc= San Lorenzo del Escorial, Real Biblioteca del Monasterio
 G.A.M.= Gerona, Archivo Municipal
 H.S.= Nueva York, The Hispanic Society
 L.C.= Washington, Library of Congress
 L.G.= Madrid, Biblioteca de la Fundación «Lázaro Galdiano»
 M.B.M.= Marsella, Bibliothèque Municipale
 Mont= Montserrat, Biblioteca del Monasterio
 N.A.D.= Nimes, Archiv Departamental de Gard
 O.Bod= Oxford, Bodleian Library
 O.Bll= Oxford, Balliol College Library
 P.N.K.= Praga, Národní knihovna
 R.A.H.= Madrid, Real Academia de la Historia
 R.L.M.= Ripoll, Biblioteca Lambert Mata
 U.T.L.= Toronto, University of Toronto Library
 V.B.C.= Vic (Osona), Biblioteca Capitular

A. LEGENDARIOS CASTELLANOS MANUSCRITOS

¿Gonzalo de Ocaña?, Compilación A o *Gran Flos Sanctorum*

Esc h-II-18

Esc h-III-122

B.N. 780 [= ed. J. Dykstra, I.4: en preparación]

B.N. 12688

B.N. 12689

Tradicción B

Esc M-II-6

Compilación B

Esc h-I-14

Esc K-II-12

B.M.P. 8 [= ed: F Baños Vallejo e I. Uría Maqua, I.4: 2000]

B.M.P. 9

L.G. 419

B.N. 5548

Otras versiones manuscritas

B.N. 10252

Esc h-I-13

B. LEGENDARIOS CASTELLANOS IMPRESOS (1516-1580)

Flos Sanctorum Renacentista

Gonzalo de Ocaña y Pedro de la Vega? (1516), *La vida y pasión de Nuestro Señor Jesucristo y las historias de las festividades de su Sanctísima Madre, con*

las de los santos apóstoles, mártires, confesores y vírgines, Zaragoza, Jorge Cocci, 1516 [B.N. R-23859].

Gonzalo de Ocaña y Pedro de la Vega (1521), *La vida de Nuestro Señor Jesucristo y de su Santíssima Madre, y de los otros santos*, Zaragoza, Jorge Cocci, 1521 [L.C. BX4654.V4 1521 Rosenwald Coll.= sólo la Primera Parte].

Otras eds.: Sevilla, 1540 [B.N. R-13032].

— revisión de Pedro de la Vega (1541), *La vida de Nuestro Señor Jesucristo y de su Santíssima Madre, y de los otros santos*, Zaragoza, Jorge Cocci, 1541 [B.N. R-5168].

Otras eds.: Zaragoza, Jorge Cocci, 1544.- Zaragoza, Bartolomé de Nájera, 1548.- Zaragoza, Bartolomé de Nájera, 1551.- ¿Alcalá de Henares, s.i., s.a. [R.A.H. 14-2950]?

— revisión de Martín de Lilio (1558), *Flos Santorum. La vida de Nuestro Señor Jesucristo y de su Santíssima Madre, y de los otros santos*, Alcalá de Henares, Juan de Brocar, 1556-1558 [B.N. R-8029].

Otras eds.: Alcalá de Henares, Juan de Brocar, 1572.

— revisión del Dr. Majuelo (¿?).

— revisión de Gonzalo Millán y Mora (1568), *Flos Santorum. La vida de Nuestro Señor Jesucristo y de su Santíssima Madre, y de los otros santos* Sevilla, Juan Gutiérrez, 1568-1569 [B.N. R-31298; H.C. 380/589; U.T.L. buc f]

Otras eds.: Sevilla, Juan Gutiérrez, 1572 [B.L. 487.1.4; B.N. R-6054; H.C. 380/543].

— revisión de Juan Sánchez y Pedro de Leguizamo (1578), *Flos Santorum General. La vida de Nuestro Señor Jesucristo y de su Santíssima Madre, y de los otros santos*, Medina del Campo, 1578 [B.N. R-23998; O.Bod Bookstack, Douce adds. 125; O.Bod Bookstack, Douce C subt. 249].

— revisión de Francisco Pacheco (1580), *Flos Santorum General. La vida de Nuestro Señor Jesucristo y de su Santíssima Madre, y de los otros santos*, Sevilla, Francisco Díaz, 1580.

Leyenda de los santos

Flos Santorum con sus ethimologías, ¿Sevilla?)Santiago de Compostela, Juan de Bobadilla? ¿1470-1475? ¿1480? [L.C. X-F-59].

Leyenda de los santos que vulgarmente flossantorum llaman, Burgos, Juan de Burgos, 1500 (y *Pasión de Cristo*, Burgos, Fadrique de Basilea, 1494) [B.L. IB 53312].

Otras eds.: ¿Toledo, 1511? - Sevilla, Juan Varela de Salamanca, 1520 [A.L. 30-20 n1 9] [=ed. facs. con presentación de Félix Juan Cabasés, S.J., I.4: 2002b, y ed. Félix Juan Cabasés, S.J., I.4: en preparación].- Zaragoza, Pedro Bernuz, 1551.- Toledo, s.i., 1554 [B.S.B. 2 V.ss.c.71].

— revisión del Doctor Carrasco (1567), Alcalá de Henares, Sebastián Martínez, 1567 [P.N.K. 21 F 59].

— Sevilla, Juan Gutiérrez, 1568 [B.N. R-520].— Sevilla, Alonso de la Barrera, 1579 [O.Bll, Spec. Coll. 0550 e 05].

Noticia sobre otras ediciones de adscripción dudosa

— Zaragoza, ¿1556?)1558?

— Medina del Campo, 1567.

Domingo de Valtanás, *Flos Sanctorum y Historia General de la Vida de Jesucristo*, Sevilla, Sebastián de Trujillo, 1558?

C. LEGENDARIOS CATALANES

Legendario Arosellonés

B.N.P. esp 44 [= ed. Maneikis-Kniazzeh, Neugaard y Corominas, I.4: 1977].

B.U.B. 713 [= ed. Maneikis-Kniazzeh, Neugaard y Corominas, I.4: 1977].

[manejado en ed. Rebull, 1976]

V.B.C. c 174 L [= ed. Rebull, I.4: 1976] [manejado en ed. Maneikis-Kniazzeh, Neugaard y Corominas, I.4: 1977].

Esc N-III-5.

R.A.H. Códice LXXXVIII.

Otras compilaciones hagiográficas

A.C.A., Ripoll 113.

Secciones del legendario incluidas en textos misceláneos

Esc M-II-3.

V.B.C. c 228, n1 inv. 8531.

B.A.C. 178, fragments de còdex 1, n1 5.

M.B.M. 1095.

Secciones del legendario conservadas de modo exento (o encuadernadas en còdices facticios)

Puigcerdà, A. Deulofeu (ejemplar privado).

G.A.M. 35.

Mont 1152 (IV).

N.A.D. 14973.

A.C.A. carpeta 14, n1 273.

B.A.H. B-109 (b).

Flos Sanctorum Romançat, Lyon, Johannes Trechsel, ¿1490-1494? [B.P.E., Inc 58].

Otras eds.: Barcelona, Joan Rosenbach, 1494 [B.N. I-2000; B.U.B. Inc 687].— Valencia, Pedro Hagenbach y Leonardo Hutz, ca. 1496 (ed. fantasma, según Romero Lucas [en preparación]).

- revisión del P. Cathalunya (1513), Valencia, Jorge Costilla, 1514 [B.C. 10-VI-19; B.U.V. R.-1/315].- Barcelona, Carles Amorós, 1519-1520 [R.L.M. R.-456]; Barcelona, Carles Amorós, 1524 [B.C. 10-VI-18; B.U.B. B-58-2-12].- Barcelona, Carles Amorós, 1547 [B.C. 10-VI-17].
- revisión de Steve Ferrer: Barcelona, Pere Montpezat, 1548.
- revisión de Pere Coll: Barcelona, Jaume Sendrat, 1575.
- Otras eds.: Barcelona, Jaume Sendrat, 1576 [B.N. R.-12104].
- ¿ed. revisada? Barcelona, Jayme Laceres, 1549.
- ed. dudosa (anterior a 1546) [R.L.M. R.-206].

D. LEGENDARIO PORTUGUÉS

Flos Sanctorum em lingoagem portugues (1513), Lisboa, Herman de Campis y Roberto Rabelo, 1513 [B.N.L. Res 147-A].

2. Estudios y ediciones modernos

- ARAGÜÉS ALDAZ, José, *El «Fructus Sanctorum» de Alonso de Villegas (1594). Estudio y edición del texto*, tesis doctoral dirigida por la Dra. María Jesús Lacarra Ducay, Zaragoza, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Zaragoza, 1994 (en microfichas).
- «El santoral castellano en los siglos XVI y XVII: un itinerario hagiográfico», *Analecta Bollandiana*, 118, 2000, pp. 329-386.
 - «Tendencias y realizaciones en el campo de la hagiografía en España (con algunos datos para el estudio de los legendarios hispánicos)», *Memoria Ecclesiae*, XXIV (2004), pp. 441-560.
 - «Hagiografía de los siglos XVI y XVII», en Página electrónica del Proyecto de Investigación *Coordinación para la Edición de la Hagiografía Castellana*, dir. Fernando Baños Vallejo (www.uniovi.es/grupo/cehc).
 - *Las vidas de santos en los siglos XVI y XVII*, Madrid, Ediciones del Laberinto, en preparación.
 - «Para el estudio del *Flos Sanctorum Renacentista*: la génesis del texto», en preparación.
- BALAGUER I MERINO, Andreu, «La traducció catalana del *Flos sanctorum* comparada per medi de dos diferents textos», *Revue des Langues Romanes*, 19, 1881, pp. 56-60.
- BAÑOS VALLEJO, Fernando, *La Hagiografía como género literario en la Edad Media. Tipología de doce «Vidas» individuales castellanas*, Oviedo, Departamento de Filología Española, 1989.
- «La *Istoria de Sant Mamés*: un ejemplo de ficción (Ms. 8 de la Biblioteca Menéndez Pelayo)», en *Medioevo y Literatura. Actas del V Congreso de la Asociación Hispánica de Literatura Medieval (Granada, 27 de septiembre-1 de*

- octubre 1993), ed. Juan Paredes Núñez, Granada, Universidad de Granada, 1995, pp. 301-309.
- «Flos Sanctorum», en *Diccionario Filológico de Literatura Medieval Española. Textos y transmisión*, Madrid, Castalia, 2002, pp. 568-574.
- *Las Vidas de Santos en la Edad Media*, Madrid, Ediciones del Laberinto, 2003.
- e Isabel URÍA MAQUA (eds.), *La leyenda de los santos (Flos sanctorum del ms. 8 de la Biblioteca Menéndez Pelayo)*, Santander, Año Jubilar Lebaniego-Sociedad Menéndez Pelayo, 2000.
- e Isabel URÍA MAQUA, «Bibliografía provisional de la Hagiografía Medieval Castellana», en Página electrónica del Proyecto de Investigación *Coordinación para la Edición de la Hagiografía Castellana*, dir. Fernando Baños Vallejo (www.uniovi.es/grupo/cehc).
- BIZZARRI, Hugo Óscar, y Carlos N. SAINZ DE LA MAZA, «La 'Carta de Lentulo al senado de Roma': fortuna de un retrato de Cristo en la Baja Edad Media castellana», *Rile*, 10, 1994, pp. 43-58.
- BRUESEMEISTER, M., «Espagne de 1130 à 1450», en *Hagiographies. Histoire internationale de la littérature hagiographique latine et vernaculaire en Occident des origines à 1550*, dir. Guy Philippart, Turnhout, Brepols («Corpus Christianorum»), 1994 y ss., en prensa.
- BRUNEL, Genevieve, «Vida de sant Francesc. Versions en langue d'oc et en catalan de la *Legenda aurea*», *Revue d'Histoire des Textes*, 6 (1976), pp. 219-265.
- «La Vida de sant Francesc dans les traductions de la *Legenda Aurea* en langue d'oc et en catalan: De la philologie a l'hagiographie», *Fifteenth-Century Studies*, 9, 1984, pp. 59-84.
- BURELL, Margaret, «The Catalan Version», en *The Voyage of St. Brendan. Representative Versions in English Translation*, ed. W. R. J. Barron y G. S. Burgess, Exeter, University of Exeter, 2002, pp. 249-263.
- CABASÉS, Félix Juan, S.J., *Una presentación de la «Leyenda de los santos (que vulgarmente Flos Santorum llaman)». Una presentación de la «Vita Christi Cartuxano romançado por fray Ambrosio»*, Loyola, s.i., 2002a.
- (presentación), *Leyenda de los santos que vulgarmente Flos Santorum llaman*, (Sevilla, Juan Varela de Salamanca, 1520), ed. facs., Loyola, s.i., 2002b.
- «La *Leyenda aurea* de Ignacio de Loyola», *Anuario del Instituto Ignacio de Loyola*, 2002c, pp. 7-66.
- (ed.), *Leyenda de los santos (que vulgarmente Flos Santorum llaman)*, en preparación.
- CALVERAS, J., «Fray Gonzalo de Ocaña, traductor del *Flos Sanctorum* anónimo», *Analecta Sacra Tarraconensia*, 17, 1944a, pp. 206-208.
- «Una traducción castellana del *Vita Christi* de Eiximenis», *Analecta Sacra Tarraconensia*, 17, 1944b, p. 208.

- COLOMER AMAT, Emília, «El *Flos Sanctorum* de Loyola y las distintas ediciones de la *Leyenda de los santos*. Contribución al catálogo de Juan Varela de Salamanca», *Analecta Sacra Tarraconensia*, 72, 1999, pp. 109-142.
- «Contribució a l'estudi dels *Flos Sanctorum* catalans del segle XVI; una nova edició de Carles Amorós», *Locus Amoenus*; 1, 1995, pp. 121-126.
- CONNOLLY, Jane E., *Los miraglos de Santiago (Biblioteca Nacional de Madrid MS 10252)*, Salamanca, Universidad de Salamanca, 1990.
- «Three Peninsular Versions of a Miracle of St James», en *Saints and their Authors: Studies in Medieval Hispanic Hagiography in Honor of John K. Walsh*, ed. Jane E. Connolly, Alan D. Deyermond y Brian Dutton, Madison, The Hispanic Seminary of Medieval Studies, 1990, pp. 37-46.
- «Hagiobibliografía medieval», en preparación.
- COROMINAS, Joan, «Las *Vidas de santos rosellonenses* del ms. 44 de París», *Anales del Instituto de Lingüística de la Universidad Nacional de Cuyo*, 3, 1945, pp. 126-211 (repr. con adiciones en *Lleures i converses d'un filoleg*, Barcelona, 1971, pp. 276-362).
- COURCELLES, Dominique de, «Espagne de 1450 à 1550», en *Hagiographies*, cit. vol. I (1999), pp. 155-188.
- CHABANEAU, M. C., «Extrait d'une traduction catalane de la *Légende dorée*», *Revue des Langues Romanes*, 13, 1978, pp. 209-212.
- DEYERMOND, Alan D., «Lost Hagiography in Medieval Spanish. A Tentative Catalogue», en *Saints and their Authors*, cit. (1990), pp. 139-148.
- DYKSTRA, Joel, (ed.), *Gran Flos Sanctorum (ms. B.N. 780)*, en preparación.
- ELIZONDO, José María de, «La *Legenda* de san Francisco según la versión catalana del *Flos Sanctorum*: fragmentos y notas; seguidos de unas coplas de Ambrosio Montesino en honra de San Francisco», *Revista de Estudios Franciscanos*, 4, 1910, pp. 253-260.
- FACCON, Manuela, «Due traduzioni iberiche della *Vida de Santa Maria Egipcíaca*. Fonti possibili», *Revista de Literatura Medieval*, 10, 1998, pp. 83-99.
- FERNÁNDEZ CANTÓN, José María, «El libro litúrgico hasta el Concilio de Trento», en *Historia ilustrada del libro español. Los manuscritos*, dir. H. Escobar, Madrid, Fundación Germán Sánchez Ruipérez, 1993, pp. 401-433.
- GARCÍA MATEO, R., «La 'gran mutación' de Iñigo a la luz del *Vita Christi Cartujano*», *Manresa*, 61, 1989, pp. 31-44.
- GÓMEZ REDONDO, Fernando, «El desarrollo de la Hagiografía», en *Historia de la prosa medieval castellana. II: El desarrollo de los géneros. La ficción caballeresca y el orden religioso*, Madrid, Cátedra, 1999, pp. 1916-2001.
- GONZÁLEZ LOPO, Domingo L., «Los nuevos modos de la hagiografía contrarreformista», en *Actas del XVIII Congreso de la Asociación de Archiveros de la Iglesia en España (Orense, del 9 al 13 de septiembre de 2002)*= *Memoria Ecclesiae*, en prensa.

- HAUF I VALLS, Albert G., «Fray Hernando de Talavera, O.S.H., y las traducciones castellanas de la *Vita Christi* de Fr. Francesc Eiximenis, O.F.M.», en *Essays on Medieval Translation in the Iberian Peninsula*, ed. T. Martínez Romero y R. Recio, Castellón-Omaha, Publicacions de la Universitat Jaume I-Creighton University, 2001, pp. 203-250.
- HERNÁNDEZ ÁMEZ, Vanessa, «Censo bibliográfico de la hagiografía medieval castellana», en *Hagiografía castellana*, página electrónica (y en *Boletín Bibliográfico de la Asociación Hispánica de Literatura Medieval*, en prensa).
- *Descripción y filiación de los flores sanctorum medievales castellanos*, tesis doctoral dirigida por el Fernando Baños Vallejo, en preparación.
- HERRÁN, Laurentino María, «San José en las Vidas de Cristo y de María del siglo XVI», *Actas del II Simposio Internacional «San José en el Renacimiento (1450-1600)» (Toledo, 19-26 septiembre 1976)* = *Estudios Josefinos*, 61-62, 1977, pp. 447-475.
- «Santa María en los *Flos Sanctorum*», *Scripta de María*, 4, 1981, pp. 211-260, y 5, 1982, pp. 349-381.
- INFANTES, Víctor, «Los ejemplares incunables de la *Historia del glorioso mártir Sant Vïctores*», *Dicenda*, XVI (1998), pp. 113-124.
- LETURIA, Pedro, «El 'Reino de Cristo' y los prólogos del *Flos Sanctorum* de Loyola», *Manresa*, 4, 1928, pp. 334-349.
- *El gentilhomme Iñigo López de Mendoza*, Barcelona, Labor, 1941.
- LISÓN TOLOSANA, Carmelo, «Vagad o la identidad aragonesa en el siglo XV (Antropología social e Historia)», en *Culturas Populares. Diferencias, divergencias, conflictos. Actas del Coloquio celebrado en la Casa de Velázquez (30 de noviembre, 1-2 de diciembre de 1983)*, ed. Y-R. Fonquerne y A. Esteban, Madrid, Casa de Velázquez-Universidad Complutense, 1986, pp. 287-328.
- LUCAS, Maria Clara de Almeida, *Hagiografía medieval portuguesa*, Lisboa, Instituto de Cultura & Lingua Portuguesa, 1984.
- (ed.), *Ho flos sanctorum em lingoage: os Santos Extravagantes*, Lisboa, Instituto Nacional de Investigação Científica, 1988.
- «O poder temporal na hagiografía de Quinhentos», en *Actas do IV Congresso da Associação Hispánica de Literatura Medieval* (Lisboa 1991), ed. Aires Augusto Nascimento y Cristina Almeida Ribeiro, Lisboa, Cosmos, 1993, vol. IV, pp. 45-50.
- MAIER, John R. y Thomas D. SPACCARELLI, «Ms. Escorialense h-I-13. Approaches to a Medieval Anthology», *La corónica*, 11, 1982, pp. 18-34.
- MANEIKIS-KNIAZZEH, Charlotte S., y E. J. NEUGAARD (ed.), pref. de Joan Corominas, *Vides de sants rosselloneses. Text català del segle XIII*, Barcelona, Fundació Salvador Vives Casajuana, 1977.
- MARTÍN ABAD, Julián, *Post-incunables ibéricos*, Madrid, Ollero y Ramos, 2001.
- MARTINS, Mário, «Santos 'extravagantes', num *Flos Sanctorum* de 1513», *Brotéria*, 60, 1955, pp. 264-276.

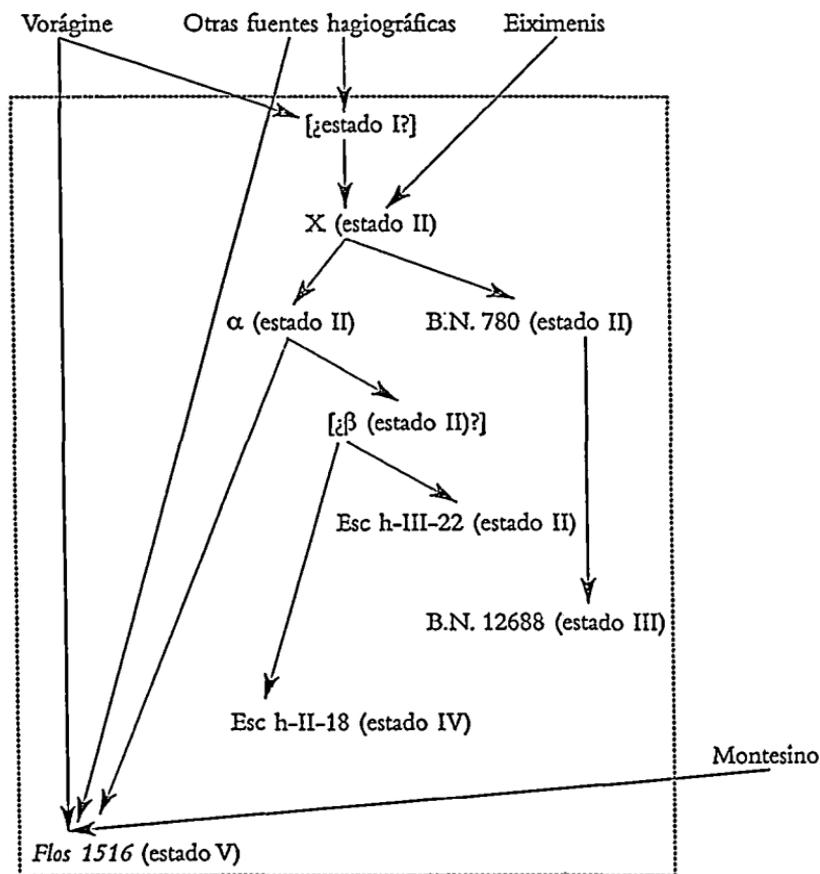
- «O original em castelhano do *Flos Sanctorum* de 1513», *Estudos de Cultura Medieval*, I, Lisboa, Verbo, 1969, pp. 255-267.
- MILLARES CARLO, Agustín, «Gonzalo de Ocaña, escritor del siglo xv», *Boletín de la Universidad de Madrid*, 12-13, 1931, pp. 1-19.
- «Notas biobibliográficas sobre fray Gonzalo de Ocaña, escritor del siglo xv», en *Homenaje a Fernando Antonio Martínez: estudios de lingüística, filología, literatura e historia cultural*, Bogotá, Instituto Caro y Cuervo («Publicaciones del Instituto», XLVIII), 1979, pp.510-532.
- MORENO GARRIDO, Antonio, «Las diferentes ediciones del *Flos Sanctorum*, de Vega, Zaragoza, Cocci, 1521: análisis iconográficos», *Seminario de Arte Aragonés*, 33, 1981, pp. 69-76.
- MORTIMORT, A. G., *Les lectures liturgiques et leurs livres*, Turnhout, Brepols («Typologie des sources du Moyen Âge occidental», 64), 1992.
- MULERTT, Werner, «Die Patriklegende in spanischen Flores Sanctorum», *Zeitschrift für Romanische Philologie*, 46, 1926, pp. 342-355.
- NASCIMENTO, Aires Augusto, «Hagiografía», en G. Lanciani y G. Tavani (eds.), *Dicionário da literatura medieval galega e portuguesa*, Lisboa, 1993.
- PHILIPPART, Guy, *Les légendiers latins et autres manuscrits hagiographiques*, Turnhout, Brepols (*Typologie des sources du Moyen Âge occidental*, 24-25), 1977.
- PUJOL I TUBAU, Pere, «Un altre manuscrit català del *Flos Sanctorum*», *Estudis Universitaris Catalans*, 8, 1914, pp. 67-82.
- REBULL, Nolasc, (ed.), *Llegenda Àuria*, Olot, s.i., 1976.
- ROMERO LUCAS, Diego, «Un ejemplar valenciano de la *Legenda aurea*: el *Flos Sanctorum* en catalán (Valencia, Jorge Costilla, 1514)», en preparación.
- ROMERO TOBAR, Leonardo, «La *Vida de San Ildefonso* del Beneficiado de Úbeda: dos versiones inéditas», *Revista de Filología Española*, 60, 1978-1980, pp. 285-318.
- «Una versión medieval de la *Vida de San Ildefonso* (Escorial Ms.h-III-22)», *El Crotalón: Anuario de Filología Española*, 1 (1984), pp. 707-716.
- «La prosa narrativa religiosa», en *Grundriss der Romanischen Literaturen des Mittelalters*, vol. IX, tomo I, fasc. 4, Heidelberg, 1985, pp. 44-53.
- ROMEU I FIGUERAS, Josep, «El teatre assumpcionista de tècnica medieval als Països Catalans», en *Estudis de llengua i literatura catalanes oferts a R. Aramon i Serra en el su setanté aniversari*, IV (= *Estudis Universitaris Catalans*, 36, 1984, pp. 239-278.
- SAINZ DE ROBLES, Federico Carlos, «Las bibliotecas de España en el último tercio del siglo xv», en *La imprenta y el libro en la España del siglo xv*, Madrid, Biblioteca Galamon, 1973, pp. 170-195.
- SCARBOROUGH, Connie L., «Two Versions of *The Life of Saint Mary the Egyptian*: Lázaro Galdiano MS 419 and Menéndez Pelayo MS 8», *Anuario Medieval*, 6, 1994, pp. 174-184.

- SHARRER, Harvey L., «The Life of St. Eustace in *Ho flos sanctorum em linguaagem portugues* (Lisbon, 1513)», en *Saints and their Authors*, cit. (1990), pp. 181-196.
- «Juan de Burgos: impresor y refundidor de libros caballerescos», en *El libro antiguo español. Actas del primer Coloquio Internacional (Madrid, del 18 al 20 de diciembre de 1986)*, ed. M. L. López Vidriero y P. M. Cátedra, Salamanca, Universidad de Salamanca-Biblioteca Nacional de Madrid-Sociedad Española de Historia del Libro, 1993, pp. 361-369.
- THOMPSON, Billy Bussell y John K. WALSH, «Old Spanish Manuscripts of Prose Lives of the Saints and Their Affiliations. I: Compilation A (the *Gran flos sanctorum*)», *La Corónica*, 15, 1, 1986-1987, pp. 17-28.
- WALSH, John K., «Edición de la *Vida de San Alifonso por metros*», *Romance Philology*, 46, Suplemento 1 (1992).
- *Medieval Spanish Hagiography: An Inventory of Manuscripts, Literary Versions, Citations and Studies of the Lives of Saints in Old Spanish* (ver Connolly, en preparación).
- y Billy Bussell THOMPSON (eds.), *La Vida de Santa María Egipciaca. A Fourteenth Century Translation of a Work by Paul the Deacon*, Univ. of Exeter, 1977.
- y Billy Bussell THOMPSON, *The Myth of the Magdalen in Early Spanish Literature (with an Edition of the «Vida de Santa María Magdalena» in Ms. h-1-13 of the Escorial Library)*, Nueva York, Lorenzo Clemente («Pliegos Hispánicos», II), 1986.
- y Billy Bussell THOMPSON, *La leyenda medieval de Santo Toribio y su «arca sancta» (con una edición del texto en el Ms. 780 de la Biblioteca Nacional)*, Nueva York, Lorenzo Clemente («Pliegos Hispánicos», IV), 1987.
- VEGA, Carlos Alberto, *Hagiografía y literatura. La Vida de San Amaro*, Madrid, El Crotalón, 1987.
- *La «Vida de San Alejo». Versiones castellanas*, Universidad de Salamanca, 1991.
- «Erotismo y ascetismo: imagen y texto en un incunable hagiográfico», en *Erotismo en las letras hispánicas: aspectos, modos y fronteras*, ed. Luce López-Baralt y Francisco Márquez Villanueva, México, El Colegio de México, Centro de Estudios Lingüísticos y Literarios, 1995, pp. 479-499.
- VILLAMIL Fernández, Fernando, *Rodrigo de Cerrato: «Vitas Sanctorum»*. Estudio y edición, Santiago de Compostela, Universidade-Servicio de Publicacions e Intercambio Científico, 1992 (en microfichas).
- VILLARES CEPEDA, Isabel (ed.), *Vida e paixões dos Apóstolos*, Lisboa, Instituto Nacional de Investigação Científica, 1982-1989, 2 vols.
- VIVES, José, «Un llegendari hagiogràfic català (Ms. Ripoll 113)», en *Estudis 10-mànics*, 10, 1962, pp. 255-271.

- VIVES GATELL, José, «Flos Sanctorum», en Quintín Aldea Vaquero, Tomás Marín Martínez y José Vives Gatell, *Diccionario de Historia de las Ciencias Eclesiásticas de España*, Madrid, CSIC-Instituto Enrique Flórez, 1972.
- VORÁGINE, Jacobo de (Iacopo da Varazze), *Legenda aurea*, ed. Giovanni Paolo Maggioni, Florencia, SISMEL-Edizioni del Galluzzo, 1999.
- YSERN LAGARDA, Josep Antoni, «La *Legenda aurea* i el *Recull d'eximplis*», en *Miscel·lània Joan Bastardas*, 4 (=Estudis de Llengua i Literatura Catalanes, 21, 1990, pp. 37-48).

CUADRO 2. FILIACIÓN HIPOTÉTICA ENTRE LOS TESTIMONIOS CONSERVADOS DE LA *COMPILACIÓN A* Y EL *FLOS SANCTORUM RENACENTISTA* (1516)

El presente cuadro refleja tan sólo una primera hipótesis sobre la filiación entre los primitivos testimonios del texto que nos ocupa (los cinco manuscritos conservados y la edición de 1516), deducido tras un primer cotejo entre algunos materiales presentes en los mismos, y habrá de ser confirmado (o corregido) tras un análisis textual completo. Entre paréntesis figura, al lado de cada testimonio, el estado compositivo reflejado en el mismo, según el esquema establecido en el CUADRO 3.



CUADRO 3. ESTADOS COMPOSITIVOS DE LA *COMPILACIÓN A*
Y DEL FLOS SANCTORUM RENACENTISTA (Sinopsis)

*ESTADO I (HIPOTÉTICO). TRADUCCIÓN DE LA *LEGENDA AUREA*
Y DE OTRAS FUENTES HAGIOGRÁFICAS

Fiestas cristológicas y vidas de santos, procedentes de la *Legenda aurea* y de otras fuentes hagiográficas (Pablo Diácono, etc.), traducidas al menos desde el siglo xiv.

ESTADO II. ADICIÓN DE PASAJES DE LA *VIDA DE CRISTO DE EIXIMENIS* (Y, QUIZÁ, ACUMULACIÓN DE NUEVAS VIDAS PROCEDENTES DE LA *LEGENDA AUREA* Y DE OTRAS FUENTES)

¿Gonzalo de Ocaña? ¿1440-1460? *Gran Flos Sanctorum* perdido. La disposición puede reconstruirse parcialmente gracias a los contenidos de Esc h-III-22 y B.N. 780, y a la tabla (incompleta) presente en este último.

Parte I:

- Fiestas cristológicas de Navidad a Resurrección (fuentes: Vorágine y, a partir de la fiesta del Domingo de Ramos, Vorágine y Eiximenis).
- Santos del mismo período (diciembre a marzo) intercalados entre las fiestas (Vorágine)

Parte II:

- Fiestas de Letanías a Corpus Christi (entre ellas, la Ascensión: Vorágine y Eiximenis).
- Complemento de fiestas del ciclo de Navidad ya tratadas (pero ahora abordadas con materiales de Eiximenis).
- Santos intercalados de abril a junio (Vorágine).
- Complemento de santos de diciembre a marzo (Vorágine).

Parte III:

- Santos de julio y agosto (Vorágine)
- Complemento de santos de los meses ya tratados (Vorágine).

Parte IV:

- Probablemente, santos de septiembre a noviembre (Vorágine).
- Complemento de santos de los meses ya tratados (Vorágine).

TESTIMONIOS:

B.N. 780: Copia —y no texto original— de la Parte II.

Esc h-III-22:

(Sección 10)

- Copia de la Parte I del *Gran Flos Sanctorum*: materiales ya indicados correspondientes al período litúrgico comprendido entre Navidad y Resurrección, y a los meses de diciembre a marzo.

(Sección 20)

- Compilación de todos los materiales dispersos en el resto de las partes del *Gran Flos Sanctorum* correspondientes al mismo período litúrgico (Navidad-Resurrección) y a los meses de diciembre a marzo (inicialmente, también abril). Con la eliminación de materiales de otros meses, se otorga una cierta coherencia al conjunto. De modo más detallado, la sección se conforma a partir de una doble labor de selección:
 - Copia parcial de la Parte II del *Gran Flos Sanctorum*: santos de abril, complemento de los santos de diciembre a marzo y complemento de las fiestas del ciclo de Navidad (con los materiales que procedían de Eiximenis).
 - Copia parcial de las Partes III y IV: tan sólo los santos de diciembre a marzo, intercalados en el conjunto de acuerdo con su fecha en el calendario.

ESTADO III. ORDENACIÓN DEL CONJUNTO DE ACUERDO CON EL CALENDARIO LITÚRGICO

Corrige la dispersión de materiales correspondientes a cada fecha litúrgica. Los pasajes procedentes de Vorágine y Eiximenis se ofrecen ya unidos, al hilo de cada fiesta cristológica. Las Vidas de santos se ordenan de acuerdo con el calendario.

TESTIMONIOS:

B.N. 12688

- Fiestas de Adviento a Resurrección (materiales procedentes de Vorágine y Eiximenis).
- Santos de diciembre a marzo.

¿B.N. 12689?

- Fiestas y santos de agosto a noviembre. Se trata de la última parte de un sanctoral de difícil adscripción a un estado específico, dada la ausencia en el manuscrito de materiales cristológicos.

ESTADO IV. DIVISIÓN DEL CONJUNTO EN DOS SECCIONES (CRISTOLÓGICA Y HAGIOGRÁFICA)

El conjunto se inicia a partir de este estado de composición con una Vida de Cristo, tejida sobre el discurrir del calendario litúrgico. Las Vidas de santos ocupan una sección independiente, y se ofrecen también de acuerdo con el orden estricto del calendario.

TESTIMONIOS:

Esc h-II-18

(Sección 10):

- Vida de Cristo. Retoma los materiales de la Primera Parte (perdida) del *Gran Flos Sanctorum*, donde se abordaban las fiestas de Navidad a Resurrección.

Ofrece por ello tan sólo materiales de Vorágine hasta que, a partir de la fiesta del Domingo de Ramos, se asumen los procedentes de Vorágine y Eiximenis, de acuerdo con su presencia en esa fuente. Acude a la Segunda Parte del *Gran Flos Sanctorum* para completar la Vida de Cristo, con las fiestas restantes (en especial, la Ascensión y la fiesta del Espíritu Santo), asumiendo lógicamente los materiales de Vorágine y Eiximenis presentes en su fuente. No incluye sin embargo (de modo un tanto paradójico) aquellos pasajes de Eiximenis con que esta Segunda Parte pretendía completar todas las fiestas ligadas a la Navidad y a la infancia de Cristo (abordadas en la Primera Parte, según se dijo, tan sólo a partir de la redacción de Vorágine).

(Sección 20)

- Santos de septiembre a noviembre.

¿B.N. 12689?

Ver más arriba.

ESTADO V. CONSOLIDACIÓN DE LA DISPOSICIÓN DUAL DEL CON- JUNTO Y AMPLIACIÓN DE MATERIALES

Se consolida la apuntada disociación entre los materiales cristológicos y las vidas de santos, de acuerdo con esa concepción dual del legendario ya señalada. Sea como fuere, el inicio de las obras muestra todavía una curiosa mixtura de vidas de santos y fiestas litúrgicas, alternancia que no se subsanará en ninguna versión impresa posterior (y que será evitada, por ejemplo, en Esc h-II-18). Se trata de las Vidas de Santos comprendidas entre la Navidad y la Circuncisión (Esteban, Juan Evangelista, Tomás de Canterbury y Silvestre Papa). Al parecer, esa aparente anomalía dispositiva respondía a la especial filiación de esas fiestas hagiográficas con el ciclo de la Navidad, y se hallaba sancionada en otras obras litúrgicas²⁸. Por lo demás, la sección de la Vida de Cristo varía notablemente sus contenidos: se asumen los procedentes de Vorágine, pero se omiten los pasajes procedentes de Eiximenis (voluntariamente o por desconocimiento de los mismos). A cambio, se incluyen numerosos episodios tomados de la *Vita Christi* de Montesino, que amplifican los asuntos de las fiestas y completan otras fases de la biografía de Cristo. La sección del santoral, por su parte, elimina algunas biografías y añade paulatinamente nuevas Vidas y fiestas (en especial, del calendario hispánico), de diversas procedencia.

TESTIMONIOS:

Gonzalo de Ocaña y ¿Pedro de la Vega? *Flos 1516* [B.N. 23859]

Gonzalo de Ocaña y Pedro de la Vega, *Flos 1521* [B.N. 13032]

Reproduce los contenidos de *Flos 1516*, eliminando diversos pasajes con ori-

²⁸ Debo agradecer aquí al P. Félix Cabasés el apunte sobre el origen y sentido de esa aparente anomalía dispositiva.

gen en la *Legenda aurea* y añadiendo nuevos materiales procedentes de Ambrosio de Montesino. Quizá vuelve también sobre el *Gran Flos Sanctorum* para añadir nuevos datos en la sección de la Vida de Cristo (curiosamente, procedentes de Eiximenis, al menos en algún caso).

Revisiones ulteriores

Recreación lingüística y estilística del conjunto, y ampliación del santoral, en algún caso a partir de los contenidos de la *Leyenda de los santos*.